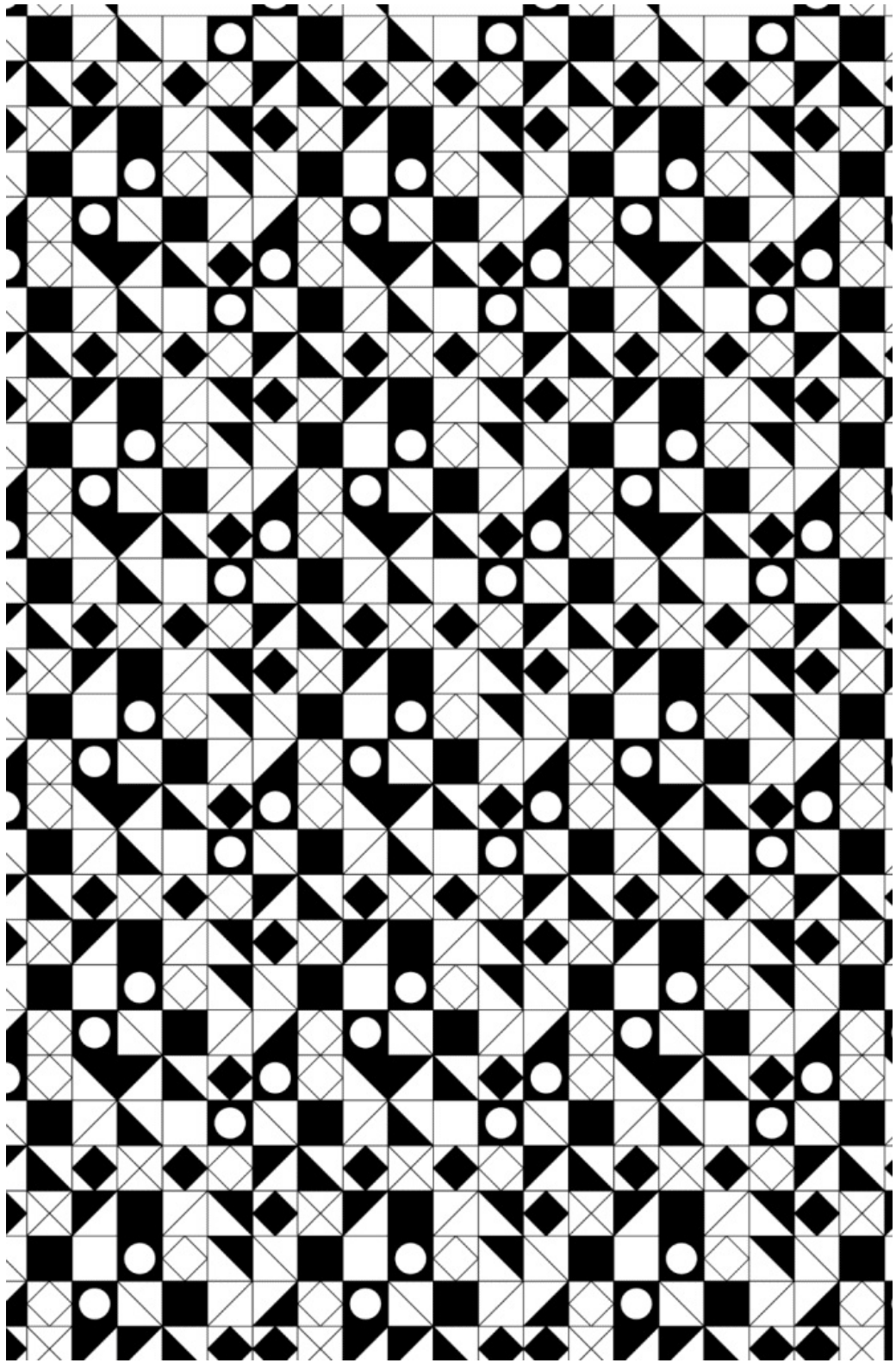






Žižek, Slavoj / Chocolate sin grasa / Slavoj Žižek . - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina , 2021 . Libro digital, EPUB. Traducción de: María Marcela Alonso.

ISBN: 978-987-8413-40-2

1. Filosofía . 2. Política. 3. Sociedad Contemporánea. I. Alonso, María Marcela, trad. II. Título. CDD 306.01

© Slavoj Žižek

ISBN edición impresa: 978-987-8413-36-5

Traducción Marcela Alonso

Corrección Luisa Ardití

Diseño de tapa Martín Bó

Diseño de colección e interiores Víctor Malumán

Ilustración de Slavoj Žižek Juan Pablo Martínez

Foto de tapa de Slavoj Žižek Matt Carr

© **Ediciones Godot**

edicionesgodot.com.ar

info@edicionesgodot.com.ar

Facebook.com/EdicionesGodot

Twitter.com/EdicionesGodot

Instagram.com/EdicionesGodot

YouTube.com/EdicionesGodot

Buenos Aires, Argentina, 2021

Digitalizado en EPUB 3.2 por DigitalBe (JUL/2021)

Información de Accesibilidad:



Amigable con lectores de pantalla: Si.

Resumen de accesibilidad: Esta publicación incluye valor añadido para permitir la accesibilidad y compatibilidad con tecnologías asistivas. Las imágenes en esta publicación están apropiadamente descritas en conformidad con WCAG 2.0 AA .

EPUB Accesible en conformidad con: WCAG-AA

Peligros: ninguno

Certificado por: DigitalBe

Chocolate sin grasa

Slavoj Žižek

Traducción

Marcela Alonso

¿Quién puede controlar el orden capitalista mundial ahora que ya no existen las superpotencias?

The Guardian , 6 de mayo de 2014

CONOCER UNA SOCIEDAD NO es solamente conocer sus reglas explícitas. También tenemos que saber cuándo aplicarlas: cuándo respetarlas, cuándo violarlas, cuándo rechazar una opción que se nos ofrece y cuándo hacer algo por obligación aunque tengamos que fingir que lo hacemos por propia voluntad. Piensen, por ejemplo, en la paradoja de los “ofrecimientos para ser rechazados”. Cuando un tío adinerado me invita a comer a un restaurante, ambos sabemos que él se encargará de pagar la cuenta, pero aun así tengo que insistir un poco en que paguemos a medias; imagínense mi sorpresa si mi tío se limitara a decir: “Está bien, paga la cuenta”.

Durante los caóticos años postsoviéticos del gobierno de Yeltsin se dio un problema similar en Rusia. A pesar de que se conocían las normas jurídicas y, en gran medida, eran las mismas que bajo la Unión Soviética, la compleja red de normas implícitas, no escritas, que sostenía toda la estructura social, se desintegró. En la Unión Soviética, si alguien quería una mejor atención hospitalaria, por ejemplo, o un departamento nuevo, si tenía alguna queja contra las autoridades, si lo citaban a un tribunal o quería que su hijo ingresara en una escuela de excelencia, conocía las reglas implícitas. Sabía con quién tenía que hablar o a quién podía sobornar y qué se podía hacer y qué no. Después del colapso del poder soviético, uno de los aspectos más frustrantes de la vida cotidiana para la gente común fue que esas reglas no escritas se volvieron muy confusas. La gente no sabía cómo reaccionar, cómo interactuar con las disposiciones jurídicas explícitas, qué se podía pasar por alto y dónde era eficaz el soborno. (Una de las funciones del crimen organizado era brindar una especie de legalidad sucedánea. Si alguien tenía un pequeño negocio y un cliente le debía dinero, acudía a un protector de la mafia que se encargaba del problema, ya que el sistema jurídico estatal era ineficiente). La estabilización de la sociedad bajo el gobierno de Putin se debe en gran medida a la transparencia recientemente establecida de estas reglas no escritas. Ahora, una vez más, la gente prácticamente vuelve a entender la compleja telaraña de interacciones sociales.

En política internacional, no llegamos todavía a esta etapa. En la década de 1990, un pacto silencioso regulaba la relación entre las grandes potencias occidentales y Rusia. Los Estados occidentales trataban a Rusia como a una gran potencia, siempre y cuando Rusia no actuara como tal. Pero ¿qué pasaría si la persona a quien se le hace el “ofrecimiento para ser rechazado” lo aceptara? ¿Qué pasaría si Rusia empezara a comportarse como una gran potencia? Una situación como esta es bien catastrófica, porque amenaza toda la trama de relaciones existentes, como sucedió en Georgia hace cinco años. Cansada de que solo la trataran como a una superpotencia, Rusia se comportó como tal.

¿Cómo se llegó a eso? El “siglo estadounidense” concluyó e inauguramos un período en que se han conformado múltiples centros de capitalismo global. En Estados Unidos, Europa, China y quizás también en América Latina los sistemas capitalistas se desarrollaron con vueltas de tuerca específicas: Estados Unidos representa el capitalismo neoliberal, Europa encarna lo que queda del estado de bienestar, China representa el capitalismo autoritario y América Latina, el capitalismo populista. Ante el fracaso de Estados Unidos por intentar imponerse como la única superpotencia —el policía universal—, surge la necesidad de establecer las reglas de interacción entre estos centros locales respecto de sus intereses contrapuestos.

Por eso nuestro tiempo es potencialmente más peligroso de lo que parece. Durante la Guerra Fría, las reglas de comportamiento internacional eran claras, estaban garantizadas por la locura —la destrucción mutua asegurada— de las superpotencias. Cuando la Unión Soviética violó esas reglas no escritas al invadir Afganistán, pagó un alto precio por la infracción. La guerra de Afganistán fue el principio de su fin. En la actualidad, las antiguas y las nuevas superpotencias se están poniendo a prueba mutuamente, tratando de imponer su propia versión de las reglas globales, experimentando con ellas a través de representantes, que son, por supuesto, otros Estados y naciones más pequeñas.

En cierta ocasión, Karl Popper elogió la comprobación científica de las hipótesis, diciendo que, de esa manera, permitíamos que nuestras hipótesis murieran en nuestro lugar. En las pruebas que se hacen en la actualidad, las naciones pequeñas reciben las heridas y los golpes en lugar de las grandes: primero Georgia, ahora Ucrania. A pesar de que los argumentos oficiales son moralmente elevados y hablan sobre derechos humanos y libertades, la naturaleza del juego es clara. Los eventos en Ucrania se parecen un poco a la crisis en Georgia, segunda parte: la etapa siguiente de una lucha geopolítica por el control en un mundo multicéntrico y sin reglas.

Ya es hora de enseñar buenos modales a las superpotencias, antiguas y nuevas, pero ¿quién se va a encargar de esta tarea? Resulta obvio que solo una entidad transnacional puede hacerlo: hace más de 200 años, Immanuel Kant vio la necesidad de un orden jurídico transnacional arraigado en el nacimiento de la sociedad global. En su proyecto para la paz perpetua, escribió: “Se ha desarrollado tanto una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un lugar repercute en todo el mundo, por lo tanto, la idea de un derecho cosmopolita no es pretenciosa ni exagerada”.

Sin embargo, esto nos lleva a la que podría ser la “contradicción principal” del nuevo orden mundial (si podemos usar este término maoísta): la imposibilidad de crear un orden político global que se corresponda con la economía capitalista global.

¿Qué pasaría si, por razones estructurales y no solo debido a limitaciones empíricas, no pudiera existir una democracia o un gobierno representativo mundial? ¿Qué pasaría si no se pudiera organizar directamente la economía de mercado global como una democracia liberal global con elecciones mundiales?

Hoy en día, en la era de la globalización, estamos pagando el precio de esta “contradicción principal”. En política, regresaron con toda su fuerza fijaciones inmemoriales e identidades étnicas, religiosas y culturales, particulares y sustanciales. Nuestro dilema actual está definido por esta tensión: la libre circulación mundial de mercancías viene acompañada de una separación creciente en la esfera social. Desde la caída del Muro de Berlín y el surgimiento del mercado global, empezaron a emerger nuevos muros en todas partes, que separan a los pueblos y sus culturas. Quizás la mismísima supervivencia de la humanidad dependa de que se resuelva esta tensión.

Chocolate sin grasa y prohibido fumar: por qué nuestra culpa por consumir lo consume todo

The Guardian , 21 de mayo de 2014

DURANTE UNA RECIENTE VISITA a California, fui a una fiesta en casa de un profesor, acompañado por un amigo esloveno, fumador empedernido. Ya bien entrada la noche, mi amigo empezó a desesperarse y le preguntó amablemente al anfitrión si podía salir a la galería a fumar un cigarrillo. Cuando el anfitrión (con igual amabilidad) le dijo que no, mi amigo propuso entonces salir a la calle, pero el dueño de casa también rechazó esa alternativa, diciéndole que la exhibición pública de alguien fumando junto a su puerta podría desacreditarlo frente a sus vecinos... Pero lo que realmente me sorprendió fue que, después de la cena, el anfitrión nos ofreció drogas (no tan) blandas, y nadie objetó que se fumara ese tipo de sustancias, como si las drogas no fueran más peligrosas que los cigarrillos.

Este extraño incidente es una muestra de los *impasses* del consumismo actual. Para explicarlos, deberíamos presentar la distinción entre placer y goce elaborada por el psicoanalista Jacques Lacan: lo que Lacan llama *jouissance* (goce) es un exceso mortal más allá del principio del placer, que es moderado por definición. De este modo, tenemos dos extremos: por un lado, el hedonista ilustrado que calcula con cuidado sus placeres para prolongar la diversión y evitar hacerse daño, por el otro, el *jouisseur propre* , dispuesto a consumir toda su existencia en el exceso mortal del goce; o, en términos de nuestra sociedad, por un lado, el consumista que calcula sus placeres, bien protegido de toda clase de amenazas y otros riesgos para la salud, por el otro, el adicto a las drogas o fumador empeñado en su autodestrucción. El goce no tiene ninguna utilidad, y el gran esfuerzo de la “permisiva” sociedad hedonista-utilitaria actual es domesticar y explotar este exceso incontable e inexplicable para hacerlo encajar en el campo de lo contable y lo explicable.

El goce se tolera, incluso se promueve, siempre y cuando sea saludable, siempre que no atente contra nuestra estabilidad psíquica y biológica: chocolate, sí, pero sin grasa; Coca Cola, sí, pero sin azúcar; café, sí, pero sin cafeína; cerveza, sí, pero sin alcohol; mayonesa, sí, pero sin colesterol; sexo, sí, pero sexo seguro...

Entonces ¿qué está pasando? En la última década aproximadamente se produjo un cambio de acento en el marketing, una nueva etapa de mercantilización que el teórico de la economía Jeremy Rifkin denominó “capitalismo cultural”. Compramos un producto —por ejemplo, una manzana orgánica— porque representa la imagen del estilo de vida saludable. Como lo señala este ejemplo, la propia protesta ecológica contra la despiadada explotación capitalista de los recursos naturales también se encuentra atrapada en la mercantilización de las experiencias: a pesar de que la ecología se percibe a sí misma como la protesta contra la virtualización de nuestra vida cotidiana y aboga por un retorno a la experiencia directa de la realidad material sensual, la ecología en sí se ha vuelto la marca de un nuevo estilo de vida. Lo que realmente estamos comprando cuando compramos “alimentos orgánicos” y demás es una experiencia cultural determinada, la experiencia de un “estilo de vida saludable y ecológico”.

Y lo mismo aplica para todos los retornos a la “realidad”: en una publicidad ampliamente difundida en Estados Unidos más o menos hace una década, se mostraba a un grupo de gente común, disfrutando de una barbacoa con música *country* y baile, junto con el mensaje: “Carne. Comida auténtica para personas auténticas”. La ironía reside en que la carne que se ofrece ahí como símbolo de un cierto estilo de vida (los estadounidenses “auténticos” de las clases populares y trabajadoras) está mucho más manipulada química y genéticamente que la comida “orgánica” que consume la élite “artificial”.

Lo que estamos presenciando hoy es la mercantilización directa de nuestras experiencias: en el mercado compramos cada vez menos productos (objetos materiales) que queremos poseer, y adquirimos cada vez más experiencias de vida —experiencias de sexo, gastronomía, comunicación, consumo cultural, que forman parte de un estilo de vida—. El concepto de Michel Foucault de transformarnos a nosotros mismos en obras de arte recibe así una confirmación inesperada: compro un buen estado físico yendo a un gimnasio; compro mi iluminación espiritual inscribiéndome en cursos de meditación trascendental; compro mi imagen pública concurriendo a restaurantes frecuentados por gente con la que deseo que me asocien.

La ecología anticonsumista también es un ejemplo de compra de una experiencia auténtica. Hay algo engañoso y tranquilizador en nuestra disposición a asumir la culpa por las amenazas al medio ambiente: nos gusta ser culpables ya que, si somos culpables, todo depende de nosotros. Somos quienes manejamos los hilos de la catástrofe, de modo que también podemos salvarnos simplemente cambiando nuestras vidas.

Lo que es realmente difícil de aceptar (al menos para nosotros, los occidentales) es el hecho de vernos reducidos al rol impotente del observador pasivo que lo único que puede hacer es sentarse y contemplar cuál será su destino. Para evitar una situación como esta, tendemos a enfrascarnos en una actividad frenética y obsesiva, reciclando papeles viejos, comprando alimentos orgánicos, lo que sea, con tal de asegurarnos de que estamos haciendo algo, una contribución, como el hincha de fútbol que alienta a su equipo frente a la pantalla del televisor en su casa, gritando y saltando del sillón, creyendo de manera supersticiosa que eso ejercerá alguna influencia en el resultado...

¿Acaso no compramos alimentos orgánicos por la misma razón? ¿Quién cree realmente que las manzanas "orgánicas" caras y medio podridas son más saludables? La cuestión es que, cuando las compramos, no solo consumimos un producto: simultáneamente hacemos algo significativo, mostramos nuestra preocupación y conciencia global y participamos en un gran proyecto colectivo.

No deberíamos tener miedo de criticar la sustentabilidad, el gran mantra de los ecologistas de los países desarrollados, como un mito ideológico basado en la idea de una circulación cerrada en sí misma donde no se desperdicia nada. Si observamos con más detenimiento, podemos establecer que el término "sustentabilidad" siempre se refiere a un proceso limitado que impone su equilibrio a expensas de los entornos mayores. Piensen en la proverbial casa sustentable de un rico, un gerente preocupado por la ecología, situada en algún lugar de un apartado valle verde cerca de un bosque y un lago, que cuenta con energía solar, utiliza la basura como abono, las ventanas se abren hacia la luz natural, etc.: los costos de construir una casa como esa (para el medio ambiente, no solo los costos financieros) la vuelven prohibitiva para la gran mayoría. Para un ecologista sincero, el hábitat óptimo es una gran ciudad donde viven juntas millones de personas: a pesar de que una ciudad como esa produce una gran cantidad de basura y contaminación, su contaminación per cápita es mucho menor que la de una familia moderna que vive en el campo. ¿Cómo hace este gerente para llegar a su oficina desde su casa de campo? Probablemente con un helicóptero, para evitar contaminar el césped que rodea su casa...

En resumen, no compramos productos por su utilidad ni tampoco como símbolos de estatus; los compramos para obtener la experiencia que nos brindan, los consumimos para hacer que nuestra vida sea más placentera y significativa.

Aquí va un caso ejemplar de "capitalismo cultural": la campaña publicitaria de Starbucks "No es solo lo que estás comprando. Es lo demás que estás comprando". Después de celebrar la calidad del café, la publicidad continúa: "Pero cuando comprás en Starbucks, lo sepas o no, estás comprando algo más que una taza de café. Estás comprando una ética del café. A través de nuestro programa *Starbucks Shared Planet* [Planeta Compartido], adquirimos más café con certificado de Comercio Justo que ninguna otra empresa del mundo, y nos aseguramos de que los agricultores cafetaleros reciban un precio justo por su ardua labor. Además, invertimos en las prácticas de cultivo y las comunidades cafetaleras en todo el mundo y las mejoramos. Es café con buen karma... Ah, y una pequeña parte del precio de una taza de café Starbucks ayuda a embellecer el lugar con asientos cómodos, buena música y la atmósfera adecuada para soñar, trabajar y conversar. Todos necesitamos lugares así en estos días. Cuando elegís Starbucks, le comprás una taza de café a una empresa que se preocupa por lo importante. No nos extraña que sea tan delicioso".

Aquí se explica con lujo de detalles la plusvalía "cultural": el precio es más alto que en cualquier otro lado porque lo que en realidad estás comprando es la "ética del café" que incluye la preocupación por el medio ambiente, la responsabilidad social para con los productores, además de un lugar donde se puede participar en la vida comunitaria.

Así es como el capitalismo, respecto del consumo, integró el legado de 1968, la crítica del consumo alienado: la experiencia auténtica importa. Una publicidad reciente de los hoteles Hilton presenta una simple afirmación: "Viajar no nos lleva solo del lugar A al lugar B. También debería transformarnos en mejores personas". ¿Se imaginan una publicidad como esta hace una década? La flamante expresión científica de este "nuevo espíritu" es el nacimiento de una nueva disciplina, los "estudios sobre la felicidad": ¿cómo es posible que, en esta era de hedonismo espiritualizado, cuando el objetivo de la vida se define directamente como la felicidad, hayan aumentado tanto los casos de angustia y depresión?

La audacia de la retórica

In These Times , 2 de septiembre de 2008

EN ENERO, CUANDO ESTADOS Unidos recordaba la trágica muerte del reverendo Martin Luther King Jr., un profesor de historia urbana de la Universidad de Buffalo llamado Henry Louis Taylor Jr. comentó con amargura: “Lo único que sabemos es que este tipo tenía un sueño. No sabemos cuál era ese sueño”.

Taylor se refería a una borradura de la memoria histórica después de la marcha de King en Washington en 1963, después de haber sido aclamado como “el líder moral de nuestra nación”.

En los años que precedieron a su muerte, King cambió su enfoque hacia la pobreza y el militarismo porque pensaba que el abordaje de estas cuestiones —y no solo la hermandad racial— era crucial para que se alcanzara la igualdad. Y pagó el precio por este cambio, convirtiéndose poco a poco en un paria.

El riesgo para el senador Barack Obama es que está haciéndose a sí mismo lo que la censura histórica posterior le hizo a King: está eliminando de su programa cualquier tema polémico para asegurar su elegibilidad.

En un famoso diálogo de la sátira religiosa de Monty Python, *La vida de Brian* , que transcurre en Palestina en la época de Cristo, el líder de una organización revolucionaria de la resistencia judía argumenta apasionadamente que los romanos solo trajeron miseria a los judíos. Cuando sus seguidores señalan que aun así introdujeron la educación, construyeron caminos, acueductos para irrigación, etc., el líder remata triunfalmente: “Muy bien, pero además del saneamiento, la educación, el vino, el orden público, la irrigación, los caminos, el sistema de agua potable y la salud pública, ¿qué hicieron los romanos por nosotros?”.

¿No siguen la misma línea las últimas declaraciones de Obama? “Yo represento una ruptura radical con la administración Bush”. O: “Sí, claro, me comprometo a apoyar a Israel de manera incondicional, a mantener el boicot a Cuba, a garantizar inmunidad a las corporaciones de telecomunicaciones que infrinjan la ley, ¡pero sigo representando una ruptura radical con la administración Bush!”.

Cuando Obama habla sobre la “audacia de tener esperanza”, sobre “un cambio en el que podemos creer”, está utilizando una retórica del cambio que carece de contenido específico: ¿tener esperanza de qué? ¿Cambiar qué?

No deberíamos culpar a Obama por su hipocresía. Dada la situación compleja de Estados Unidos en el mundo actual, ¿hasta dónde puede llegar un nuevo presidente para imponer un cambio real sin desencadenar una crisis económica o una reacción política adversa?

Y, sin embargo, una visión tan pesimista como esta se queda corta. Nuestra situación global no es solo una dura realidad, sino que también está definida por contornos ideológicos. En otras palabras, está definida por lo que se puede decir y lo que no se puede decir, o lo que es visible e invisible.

Hace más de una década, cuando el diario israelí *Ha'aretz* le preguntó al entonces líder del Partido Laborista Ehud Barak qué habría hecho si hubiera nacido en Palestina, Barak respondió: “Me habría unido a una organización terrorista”.

Esta afirmación no tenía nada que ver con avalar el terrorismo y todo que ver con abrir un espacio de diálogo real con los palestinos.

Lo mismo ocurrió cuando el presidente soviético Mikhail Gorbachev lanzó los eslóganes de *glasnost* [apertura] y *perestroika* [reforma]. No importaba si Gorbachev “hablaba en serio”. Las propias palabras desataron una avalancha que cambió al mundo.

Y, hoy en día, incluso quienes se oponen a la tortura la legitiman al aceptarla como una cuestión que vale la pena discutir públicamente: un inmenso retroceso desde los Juicios de Núremberg posteriores a la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente Convención de Ginebra.

Las palabras no son nunca “solo palabras”. Importan porque definen los contornos de lo que podemos hacer.

En este sentido, Obama ya demostró su extraordinaria habilidad para cambiar los límites de lo que se puede decir públicamente. Su mayor logro hasta la fecha es haber introducido en el discurso público, de manera refinada y no provocativa, temas de los que antes no se podía hablar: la continua importancia de la

raza en la política, el rol positivo de los ateos en la vida pública, la necesidad de hablar con “enemigos” como Irán.

Y es un gran logro que cambia las coordenadas de todo el campo. Incluso la administración Bush, después de haber criticado a Obama por esta propuesta, ahora está hablando directamente con Irán.

Si la política estadounidense quiere salir del estancamiento actual, necesita palabras nuevas que cambien la manera de pensar y actuar.

Incluso si lo medimos según los bajos estándares de la sabiduría popular, el viejo dicho “¡No hables, haz algo!” es una de las frases más estúpidas que podemos decir.

En los últimos tiempos estuvimos haciendo demasiado: interviniendo en países extranjeros y destruyendo el medio ambiente.

Quizás sea hora de apartarse, pensar y decir lo correcto.

El legado ambiguo del 68

In These Times , 20 de junio de 2008

EN PARÍS EN 1968 , uno de los graffitis más conocidos que se veía en las paredes de la ciudad decía: “¡Las estructuras no caminan por la calle!”. En otras palabras, las multitudinarias manifestaciones de estudiantes y trabajadores del 68 no podían explicarse en términos de estructuralismo, como determinados por los cambios estructurales en la sociedad, como en el estructuralismo saussureano. La respuesta del psicoanalista francés Jacques Lacan fue que precisamente eso fue lo que pasó en el 68: las estructuras sí bajaron a la calle. Los sucesos visibles y explosivos que se dieron en las calles fueron, en última instancia, el resultado de un desequilibrio estructural.

Hay buenas razones para la visión escéptica de Lacan. Como lo señalaran los académicos franceses Luc Boltanski y Ève Chiapello en su libro *El nuevo espíritu del capitalismo* , publicado en 1999, a partir de la década de 1970 emergió una nueva forma de capitalismo.

El capitalismo abandonó la estructura jerárquica fordiana del proceso de producción —que, llamado así por el fabricante de automóviles Henry Ford, imponía una cadena de comando jerárquica y centralizada— y desarrolló una forma de organización basada en redes que consideraba la iniciativa de los empleados y la autonomía en el lugar de trabajo. Como resultado, tenemos redes con una multitud de participantes, que organizan el trabajo en equipos o por proyectos, se esmeran en la satisfacción del cliente y el bienestar público, o se preocupan por la ecología.

De esta manera, el capitalismo usurpó la retórica de izquierda de la autogestión de los trabajadores, para transformar un eslogan anticapitalista en uno capitalista. Era el socialismo el que era conservador, jerárquico y administrativo.

Las protestas anticapitalistas de la década de 1960 complementaron la crítica tradicional de la explotación socioeconómica con una nueva crítica cultural: la alienación de la vida cotidiana, la mercantilización del consumo, la falta de autenticidad de la sociedad de masas en la que “usamos máscaras” y sufrimos opresiones sexuales y de otros tipos.

El nuevo capitalismo se apropió triunfante de esta retórica del 68 contra las jerarquías, presentándose como una exitosa rebelión libertaria contra las opresivas organizaciones sociales del capitalismo corporativo y el socialismo “realmente existente”. Este nuevo espíritu libertario está encarnado por capitalistas “cool”, vestidos de manera sencilla, como Bill Gates de Microsoft y los fundadores de la fábrica de helados Ben & Jerry.

Lo que sobrevivió de la liberación sexual de la década de 1960 fue el hedonismo tolerante incorporado de inmediato a nuestra ideología hegemónica. Hoy en día, el goce sexual no solo está permitido, está decretado; los individuos sienten culpa si no son capaces de disfrutarlo. El impulso hacia formas radicales de goce (a través de experimentos sexuales y drogas u otros medios de inducir el trance) surgió en un momento político preciso: cuando “el espíritu del 68” ya había agotado su potencial político.

En este punto crítico de mediados de la década de 1970, observamos un directo y brutal empuje hacia lo Real, que adoptó tres formas principales: la primera fue la búsqueda de formas extremas de goce sexual; la segunda fue un giro hacia lo Real de la experiencia interior (misticismo oriental) y la tercera fue el surgimiento del terrorismo político de izquierda (la Facción del Ejército Rojo en Alemania, las Brigadas Rojas en Italia, etc.).

El terrorismo político de izquierda actuaba guiado por la creencia de que, en una época en que las masas están totalmente inmersas en un letargo ideológico capitalista, la crítica estándar de la ideología ya no es operativa. Solo sería posible despertarlas recurriendo a la crudeza de lo Real de la violencia directa.

Lo que comparten estas tres alternativas es el alejamiento de toda participación sociopolítica concreta, y hoy en día sentimos las consecuencias de este alejamiento.

En las revueltas producidas en los suburbios de Francia en el otoño de 2005 vimos miles de automóviles en llamas y un gran estallido de la violencia pública. Pero lo que llamaba la atención era la ausencia de una visión utópica positiva entre los manifestantes. Si Mayo del 68 fue una rebelión con una visión utópica, las revueltas de 2005 fueron un estallido sin ningún tipo de visión.

Aquí está la prueba del aforismo popular que dice que vivimos en una era postideológica: los manifestantes de los suburbios de París no exigían nada en particular. Solo había una insistencia en el *reconocimiento*, basada en un resentimiento vago y sin expresar.

Que no hubiera un programa en las quemaduras de los suburbios de París indica que vivimos en un universo en que, a pesar de que se congratula por ser una sociedad que elige, la única opción disponible para el consenso democrático impuesto es la explosión de violencia (auto)destructiva.

Recordemos aquí el desafío de Lacan a los estudiantes que manifestaban en el 68: “Como revolucionarios, son histéricos que exigen un nuevo amo. Y lo van a tener”.

Y lo tenemos, bajo la apariencia del amo posmoderno y “permisivo” cuyo dominio es mucho más fuerte porque es menos visible.

A pesar de que muchos cambios indudablemente positivos acompañaron este pasaje —tales como las nuevas libertades y el acceso a posiciones de poder para las mujeres— deberíamos, sin embargo, plantear preguntas difíciles: ¿lo único que realmente sucedió en el 68 fue este pasaje de un “espíritu del capitalismo” a otro? ¿Todo el entusiasmo intoxicante de libertad fue solo un medio para reemplazar una forma de dominio por otra?

Las cosas no son tan simples. Mientras la cultura dominante se apropiaba gloriosamente del 68 como una explosión de libertad sexual y creatividad antijerárquica, el francés Nicolás Sarkozy dijo en su campaña presidencial de 2007 que su gran tarea era hacer que Francia superara finalmente los sucesos del 68.

Por lo tanto, tenemos “su” Mayo del 68 y el “nuestro”. En la memoria ideológica actual, “nuestra” idea básica de las manifestaciones de Mayo del 68 —el vínculo entre las protestas estudiantiles y las huelgas obreras— ya se olvidó.

Si observamos nuestra situación con los ojos del 68, deberíamos recordar que, en su esencia, el 68 fue un rechazo al sistema capitalista liberal, un “NO” a ese concepto en su totalidad.

Es fácil burlarse de la idea del “fin de la historia” del economista político Francis Fukuyama, de su afirmación sobre que en el capitalismo liberal encontramos el mejor sistema posible. Pero hoy en día, la mayoría son fukuyamistas. Se acepta al capitalismo liberal-democrático como la fórmula que finalmente se encontró para el mejor de todos los mundos posibles, lo único que nos queda es hacerlo más justo, tolerante, etc.

Cuando el periodista italiano Marco Cicala empleó hace poco la palabra “capitalismo” en un artículo para el diario italiano *La Repubblica*, su editor le preguntó si el uso de ese término era necesario y si no podía reemplazarlo por un sinónimo como “economía”.

¿Qué mejor prueba del triunfo del capitalismo en las tres últimas décadas que la desaparición del propio término “capitalismo”? Entonces, de nuevo, la única pregunta verdadera hoy en día es: ¿apoyamos esta naturalización del capitalismo, o el capitalismo global actual contiene contradicciones tan fuertes que impiden su reproducción indefinida?

Hay (por lo menos) cuatro antagonismos de este tipo: la amenaza latente de una catástrofe ecológica; lo inapropiado de los derechos de propiedad privada para la supuesta “propiedad intelectual”; las implicaciones socioéticas de nuevos desarrollos técnico-científicos (especialmente en biogenética) y, por último, pero no menos importante, nuevas formas de *apartheid*, que adoptan la forma de nuevos muros y barrios pobres.

Los tres primeros antagonismos pertenecen a los dominios de lo que los teóricos políticos Michael Hardt y Toni Negri llaman “comunes”: la sustancia compartida de nuestro ser social cuya privatización es un acto violento que debería ser resistido por medios violentos, si fuera necesario (es decir, violencia contra la propiedad privada).

Los comunes de la naturaleza exterior están amenazados por la contaminación y la explotación (desde el petróleo a los bosques y el propio hábitat natural); *los comunes de la naturaleza interior* (la herencia biogenética de la humanidad) están amenazados por la interferencia tecnológica, y *los comunes de la cultura* —las formas socializadas del capital “cognitivo”, principalmente el lenguaje, nuestro medio de comunicación y educación, pero también la infraestructura compartida del transporte público, la electricidad, el correo, etc.— se privatizan con fines de lucro. (Si se le hubiera permitido a Bill Gates ejercer un monopolio, habríamos llegado a la situación absurda en que un privado habría sido propietario del entramado informático de nuestra red básica de comunicación).

Poco a poco empezamos a darnos cuenta del potencial destructivo, hasta la autoaniquilación de la humanidad misma, que podría desatarse si se le diera rienda suelta a la lógica capitalista de cercar estos comunes.

El economista Nicholas Stern describió de manera acertada la crisis climática como “la mayor falla de mercado de la historia de la humanidad”.

Cada vez hay más conciencia de que necesitamos una ciudadanía global ambiental, un espacio político para abordar el cambio climático como una cuestión de interés común a toda la humanidad.

Deberíamos dar importancia a los términos “ciudadanía global” e “interés común”. ¿Acaso este deseo de establecer una organización política global y un compromiso que neutralice y encauce las fuerzas del mercado no significa que necesitamos una perspectiva propiamente comunista? La necesidad de proteger los “comunes” justifica que resucitemos el concepto de comunismo: nos permite ver el “cercado” permanente de nuestros comunes como un proceso de proletarización de aquellos que, de este modo, están excluidos de su propia sustancia.

Sin embargo, solo el antagonismo entre los Incluidos y los Excluidos justifica propiamente el término comunismo. En los barrios pobres de todo el mundo, observamos el acelerado crecimiento de una población fuera del control estatal, que vive en condiciones fuera de la ley, con una necesidad imperiosa de formas mínimas de autoorganización. A pesar de que quienes conforman esta población son trabajadores marginalizados, empleados públicos despedidos y excampesinos, no son simplemente un excedente innecesario: están incorporados a la economía global, muchos son trabajadores asalariados informales o emprendedores autónomos, sin la cobertura médica o social adecuada. (La causa principal de este crecimiento es la inclusión de los países del Tercer Mundo en la economía global, con importaciones de productos alimentarios baratos procedentes de los países del Primer Mundo que arruinan la agricultura local). Estos nuevos habitantes de los barrios pobres no son un accidente desafortunado, sino un producto necesario de la lógica más recóndita del capitalismo global.

La gente que vive en las favelas —o villas— de Río de Janeiro, en Brasil, o en Shanghái, en China, no es esencialmente diferente de la que vive en los *banlieues* —o suburbios— de París o en los *ghettos* de Chicago.

Si la tarea principal de las políticas emancipadoras del siglo XIX fue romper el monopolio de la burguesía liberal por medio de la politización de la clase obrera, y si la tarea del siglo XX fue despertar políticamente a la inmensa población rural de Asia y África, la tarea principal del siglo XXI es politizar —organizar y disciplinar— las “masas desestructuradas” de los barrios pobres.

Si ignoramos el problema de los Excluidos, todos los demás antagonismos pierden su arista subversiva.

La ecología se convierte en un problema de desarrollo sustentable. La propiedad intelectual se vuelve un desafío legal complejo. La biogenética se transforma en una cuestión ética. Las corporaciones —como Whole Foods y Starbucks— son las preferidas de los liberales, aunque se involucren en actividades antisindicales, sencillamente porque venden productos con un sesgo progresista.

Comprás café hecho con granos adquiridos a un precio por encima del valor justo de mercado.

Manejás un vehículo híbrido.

Le comprás productos a empresas que proporcionan buenos beneficios a sus clientes (de acuerdo con los estándares corporativos).

En resumen, sin el antagonismo entre los Incluidos y los Excluidos, bien podríamos encontrarnos en un mundo donde Bill Gates fuera el mayor filántropo del mundo, luchando contra la pobreza y las enfermedades, y Rupert Murdoch, fundador de News Corp, el mayor ambientalista, movilizando a cientos de millones a través de su imperio mediático.

En contraste con la imagen clásica de los proletarios que no tienen “nada que perder salvo sus cadenas”, TODOS corremos el riesgo de perderlo TODO. El riesgo está en que nos reduzcan a sujetos cartesianos abstractos y vacíos, carentes de contenido sustancial, desposeídos de sustancia simbólica, con nuestra base genética manipulada, vegetando en un entorno inhabitable.

Esta triple amenaza a nuestro ser nos convierte a todos en proletarios en potencia. Y la única manera de evitar convertirnos realmente en eso es actuar de manera preventiva.

El verdadero legado del 68 está muy bien condensado en la fórmula: *Soyons realistes, demandons l'impossible!*

La utopía actual es creer que el sistema global existente puede reproducirse indefinidamente. La única manera de ser realista es visualizar, dentro de las coordenadas de este sistema, lo que pueda parecer imposible.

En vos más que a vos mismo

In These Times , 26 de enero de 2007

EN DICIEMBRE, EL RECONOCIMIENTO anual “la Persona del año” otorgado por la revista *Time* , no fue para Ahmadinejad, Chávez, Kim Jong-Il ni para ninguno de los otros sospechosos de siempre, sino para “vos”: para todos y cada uno de nosotros, usuarios y creadores de contenidos en la red mundial, la *World Wide Web* . La tapa de *Time* mostraba un teclado blanco con un espejo en lugar de la pantalla de la computadora, donde cada uno de nosotros podía ver su propio reflejo. Para justificar esa elección, los editores explicaron que el mundo había pasado de las instituciones terrestres a una democracia digital emergente donde los individuos —vos— son al mismo tiempo ciudadanos y soberanos.

En esta elección había más de lo que se veía a simple vista... y en más sentidos del término que el habitual. Si alguna vez hubo una elección ideológica, fue esta: el mensaje —la nueva ciberdemocracia permite a millones comunicarse directamente y organizarse, evitando el control estatal centralizado— enmascara una serie de perturbadoras grietas y tensiones.

En primer lugar, la ironía obvia, todo aquel que se mire en la tapa de *Time* no ve a los otros con los que supuestamente está en comunicación directa. Ve su propia imagen reflejada. Con razón Gottfried Leibniz, el filósofo alemán del siglo XVIII, inventor del sistema binario, es una de las referencias filosóficas predominantes de los teóricos del ciberespacio: piensen en su concepto metafísico de las “mónadas”, esas entidades de percepción, que son para el mundo mental lo que los átomos son para el mundo físico, aunque “sin ventanas” que se abran directamente a la realidad externa. ¿No es eso inquietantemente similar al estado al que quedamos reducidos cuando nos sumergimos en el ciberespacio? Hoy en día, el típico navegante de la red, sentado solo frente a la pantalla de la computadora, está convirtiéndose poco a poco en una mónada sin ninguna ventana directa a la realidad, encontrándose solamente con simulacros virtuales y, sin embargo, cada vez más inmerso en la red global, comunicándose de manera sincrónica con todo el planeta.

Una de las últimas tendencias entre los extremistas sexuales es el “masturbatón”, un evento colectivo en el que cientos de hombres y mujeres se dan placer a sí mismos con fines benéficos. Los masturbatones reúnen en un colectivo a individuos que están dispuestos a compartir algo con otros. Pero ¿qué están compartiendo en realidad? El solipsismo de su propio y estúpido goce. Podemos suponer que el masturbatón es la forma de sexualidad que se ajusta perfectamente a las coordenadas del ciberespacio.

Sin embargo, es solo una parte de la historia. Además, el “vos” que se reconoce en su imagen digital está profundamente dividido: nunca soy simplemente mi identidad digital. En primer lugar, está el excedente (bastante obvio) de mi ser como persona física “real” sobre mi identidad digital: a los marxistas y a otros pensadores con tendencias críticas les gusta señalar que la supuesta “igualdad” en el ciberespacio es engañosa. Ignora todas las complejas disposiciones materiales (mi riqueza, mi posición social, mi poder o falta de este, etc.). La inercia de la vida real desaparece como por arte de magia en la navegación sin fricciones del ciberespacio. Lo que la realidad virtual proporciona es la realidad misma despojada de su sustancia. Del mismo modo en que el café descafeinado tiene el mismo aroma y sabor que el café real sin ser la cosa real, mi identidad digital, el “vos” que veo ahí, siempre es una versión descafeinada del Yo.

En segundo lugar, está el efecto contrario, mucho más inquietante: el excedente de mi identidad digital sobre mi yo “real”. Nuestra identidad social, la persona que damos por sentado que somos en nuestras relaciones sociales, ya es una “máscara”, porque involucra la represión de nuestros impulsos inadmisibles. Sin embargo, es precisamente bajo estas condiciones del “modo juego”, cuando quedan suspendidas de manera temporaria las reglas que rigen nuestros intercambios en la “vida real”, que podemos permitirnos mostrar estas actitudes reprimidas. Recordemos a la proverbial persona impotente y tímida que, mientras participa en un juego interactivo en el ciberespacio, adopta la identidad de un asesino sádico o un seductor irresistible. Es demasiado simplista decir que esta identidad es solo un suplemento imaginario, un escape temporario de su impotencia en la vida real. Más bien, la cuestión es que, ya que sabe que su juego interactivo en el ciberespacio es “solo un juego”, puede “mostrar su

verdadero yo” y hacer cosas que jamás haría en las interacciones de la vida real. Bajo la apariencia de una ficción, se articula la verdad sobre el propio yo. El mero hecho de que yo perciba mi autoimagen virtual como un simple juego me permite levantar las trabas habituales que me impiden hacer realidad mi “lado oscuro” en la vida real; en el ciberespacio, se le da rienda suelta a mi “ello”.

Y lo mismo aplica para los colegas con los que me comunico en el ciberespacio: nunca puedo estar seguro de quiénes son. ¿Son “realmente” como se describen? ¿Hay una persona “real” detrás de esa identidad digital o es la identidad digital de varias personas diferentes? ¿La misma persona “real” posee y manipula más identidades digitales? ¿O quizás estoy tratando con una entidad digitalizada que no representa a ninguna persona “real”? En resumen, interfaz significa precisamente que mi relación con el Otro nunca es cara a cara, siempre está mediada por la maquinaria digital interpuesta cuya estructura es la de un laberinto. “Navego”, deambulo sin rumbo en este espacio infinito donde los mensajes circulan libremente sin destino fijo, mientras que su Totalidad —esta circuitería de “murmullos”— queda para siempre fuera del alcance de mi entendimiento. El anverso de la democracia directa del ciberespacio es esta magnitud caótica e impenetrable de mensajes y sus circuitos que ni siquiera puedo comprender aun esforzando al máximo mi imaginación. Immanuel Kant lo hubiera llamado un Sublime del ciberespacio.



Hace más o menos una década, en la televisión inglesa se veía una memorable publicidad de cerveza. La primera parte representaba un cuento de hadas muy famoso: una muchacha caminaba por la orilla de un arroyo, veía una rana, la sentaba delicadamente sobre su falda, le daba un beso y, por supuesto, la horrible rana se transformaba milagrosamente en un apuesto joven. Sin embargo, la historia no terminaba ahí: el joven lanzaba una mirada anhelante a la joven, la abrazaba, la besaba... y la chica se convertía en una botella de cerveza que él levantaba triunfalmente. Para la mujer, su amor y afecto (representados por el beso) pueden convertir una rana en un hombre hermoso, mientras que para el hombre, es reducir a la mujer a lo que el psicoanálisis llama un “objeto parcial”, eso en vos que me hace desearte. (Por supuesto, la obvia réplica feminista sería que la mujer observa lo opuesto en las experiencias amorosas cotidianas: besa a un hombre hermoso y, después de conocerlo un poco mejor, cuando ya es demasiado tarde, se da cuenta de que básicamente es una rana).

De este modo, la absurda figura de una rana abrazada a una botella de cerveza persigue a la pareja real entre hombre y mujer. Lo que el arte moderno pone en escena es precisamente ese espectro subyacente: es fácil imaginar una pintura de Magritte sobre una rana abrazada a una botella de cerveza, titulada “Un hombre y una mujer” o “La pareja ideal”. (Aquí se justifica plenamente la asociación con el “burro muerto sobre un piano” del surrealista Luis Buñuel). Ahí reside la amenaza del juego en el ciberespacio en su forma más elemental: cuando un hombre y una mujer interactúan ahí, lo hacen a la sombra del espectro de la rana abrazada a una botella de cerveza. Ya que ninguno de los dos está consciente de eso, estas discrepancias entre qué “vos” sos en realidad y qué “vos” parecés ser en el espacio digital puede desatar una violencia homicida. Después de todo, cuando de pronto te das cuenta de que el hombre al que abrazás es en realidad una rana, ¿no sentís la tentación de aplastar a esa criatura viscosa?

¿Cuánta democracia es demasiada?

In These Times , 19 de mayo de 2003

LA DEMOCRACIA NO ES solo el “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”. No basta con afirmar que, en democracia, la voluntad y los intereses de la amplia mayoría (estos dos no coinciden automáticamente) determinan las decisiones del Estado. La democracia —como se usa el término hoy en día— concierne, más que nada, al legalismo formal. Su definición mínima es la adhesión incondicional a cierto conjunto de normas formales que garanticen que los antagonismos sean incorporados completamente a las “reglas del juego”.

“Democracia” significa que, más allá de cualquier manipulación electoral que se lleve a cabo, todos los agentes políticos respetarán de manera incondicional los resultados. En este sentido, las elecciones presidenciales estadounidenses de 2000 fueron efectivamente “democráticas”. A pesar de las manipulaciones electorales obvias y evidentes que hubo en Florida, el candidato demócrata aceptó la derrota. En las semanas de incertidumbre después de las elecciones, Bill Clinton hizo un comentario apropiado e incisivo: “El pueblo estadounidense se expresó. Pero no sabemos qué dijo”. Debería haberse tomado más en serio este comentario, porque revelaba cómo la maquinaria actual de la democracia puede resultar, como mínimo, problemática. ¿Por qué la izquierda debería respetar siempre y de manera incondicional las “reglas de juego” formales? ¿Por qué no podría, en algunas circunstancias, poner en tela de juicio la legitimidad del resultado de un procedimiento democrático formal?

En su defecto, hay al menos un caso en que los propios demócratas formales (o, por lo menos, gran parte de ellos) tolerarían la suspensión de la democracia: ¿qué pasaría si ganara formalmente en elecciones libres un partido antidemocrático cuya plataforma prometiera la abolición de la democracia formal? (Esto pasó hace algunos años en Argelia, entre otros lugares). En ese caso, muchos demócratas reconocerían que el pueblo no tenía aún la “madurez” suficiente para permitirse la “democracia”, y que sería preferible algún tipo de despotismo ilustrado cuyo objetivo fuera el de educar a la mayoría para que se convirtieran en verdaderos demócratas.

Siguiendo esta línea retórica de ataque, la limitación gradual de la democracia es claramente perceptible en algunos intentos por “reconsiderar” la situación presente en los años posteriores a la guerra de Irak. Por supuesto, estamos a favor de la democracia y los derechos humanos, pero deberíamos “reconsiderarlos”. Una serie de intervenciones recientes en el debate público nos muestra un panorama claro de la dirección de esta “reconsideración”. En *El futuro de la libertad* , Fareed Zakaria, el columnista preferido de Bush, localiza la amenaza a la libertad en un “exceso de democracia”, es decir, en el surgimiento de la “democracia iliberal en nuestro país y en el extranjero”. Saca la conclusión de que la democracia solo puede “prosperar” en países económicamente desarrollados: si los países en vías de desarrollo se “democratizan de manera prematura”, el resultado es un populismo que termina en una catástrofe económica y en el despotismo político.

No resulta extraño, continúa diciendo esta teoría, que hoy en día los países del tercer mundo más exitosos en lo económico (Taiwán, Corea del Sur, Chile) abrazaran la democracia plena poco después de un período de gobierno autoritario. Las lecciones inmediatas para Irak son claras e inequívocas: sí, Estados Unidos debería llevar la democracia a Irak, pero no de inmediato. Primero debería pasar un período de cinco años aproximadamente en que un régimen autoritario y benevolente controlado por Estados Unidos cree las condiciones adecuadas para el funcionamiento eficiente de la democracia. Este régimen no tolerará, por ejemplo, el deseo democrático de nacionalizar los ingresos procedentes del petróleo, o de aplicar sanciones a Israel, o de rechazar planes de libre comercio mundial. Ahora sabemos lo que significa llevar la democracia: significa que Estados Unidos y sus “socios serviciales” se imponen como jueces máximos que deciden cuándo un país está maduro para la democracia.



En cuanto a Estados Unidos, el diagnóstico de Zakaria es que “Estados Unidos está empezando a adoptar un populismo ingenuo que valora la popularidad y la franqueza como criterios clave de legitimidad... El resultado es un profundo desequilibrio en el sistema estadounidense, más democracia pero menos libertad”. Entonces el remedio es contrarrestar esta excesiva “democratización de la democracia” delegando más poder en expertos imparciales aislados de la puja democrática, como los bancos centrales independientes.

Un diagnóstico como este no puede menos que provocar una risa sarcástica: en la actualidad, en esta supuesta “sobredemocratización”, Estados Unidos y Gran Bretaña iniciaron una guerra con Irak contra la abrumadora voluntad del resto del planeta (y, en el caso de Gran Bretaña, de sus propios ciudadanos). ¿Y acaso no vemos todo el tiempo que organismos “imparciales” exentos de control democrático imponen decisiones clave relacionadas con acuerdos comerciales mundiales? Incluso más fundamental, ¿no es absurdo quejarse de la “sobredemocratización” en una época en la cual las decisiones económicas y geopolíticas importantes no son, por regla general, un tema en las elecciones? Durante las tres últimas décadas por lo menos, lo que Zakaria exige ya sucede. Lo que experimentamos hoy son divisiones amargas sobre cuestiones ideológicas de estilo de vida, donde se encienden debates intensos y se exige la posibilidad de elegir (sobre el aborto, el matrimonio gay, etc.), pero donde las políticas económicas básicas se presentan como un dominio despolitizado perteneciente a la autoridad de los expertos. La proliferación de la “sobredemocratización” con los “excesos” de una “cultura de la queja” es básicamente la fachada principal, y su parte posterior es el tejido silencioso y resistente de la lógica económica corporativista.

El anverso de la misma tendencia para contrarrestar los “excesos” democráticos es el rechazo abierto a cualquier entidad internacional que controle de manera efectiva el desarrollo de una guerra (que podría, después de todo, ser necesaria de vez en cuando para imponer el programa económico). Es ilustrativo un ensayo reciente de Kenneth Anderson publicado en el suplemento dominical del *New York Times*, “Who Owns the Rules of War?”, cuyo subtítulo aclara el tema de manera inequívoca: “La guerra de Irak exige una reconsideración de las reglas internacionales de conducta. El resultado podría significar menos poder para los grupos de derechos humanos neutrales y bien intencionados, y más para los Estados con mayor influencia. No estaría nada mal”.

La queja principal esbozada en este artículo es que “Durante los últimos veinte años, el centro de gravedad para establecer, interpretar y dar forma a las leyes de la guerra fue alejándose poco a poco de las bases militares de los estados importantes [...] y acercándose a las ong más activistas y públicamente más agresivas”. Se percibe a esta tendencia como desequilibrada, “injusta” para los grandes poderes militares que intervienen en otros países, y favorable para los países atacados: lleva a la conclusión clara de que los militares en los “Estados con mayor influencia” deberían determinar por sí mismos los estándares con los que deberían ser juzgadas sus acciones.

Esta conclusión, sin duda, es coherente con el rechazo de Estados Unidos a la autoridad de la Corte Penal Internacional sobre sus ciudadanos. Y explica con lujo de detalles una cruda realidad: que una nueva era de oscurantismo está cayendo sobre la humanidad.

El desierto de lo Real. ¿Es el fin de la fantasía?

In These Times , 29 de octubre de 2001

CHRISTOPHER ISHERWOOD, UN INGLÉS naturalizado estadounidense, en una ocasión expresó la irrealidad de la vida cotidiana estadounidense, poniendo como ejemplo las habitaciones de los moteles: “¡Los moteles estadounidenses son irreales! Están diseñados de manera deliberada para ser irreales [...] Los europeos nos odian porque nos retiramos a vivir dentro de nuestros avisos publicitarios, como los ermitaños que se retiran a las cuevas para dedicarse a la vida contemplativa”.

La famosa película de las hermanas Wachowski, *The Matrix* (1999), llevó esta lógica a un clímax extremo: la realidad material que todos experimentamos y vemos a nuestro alrededor es virtual, está generada y coordinada por una megacomputadora gigantesca a la cual todos estamos conectados. Cuando el héroe, interpretado por Keanu Reeves, despierta en la “realidad real”, ve un paisaje desolado, cubierto por ruinas carbonizadas, lo que quedó de Chicago después de una guerra global. Morfeo, el líder de la resistencia, pronuncia este irónico saludo: “Bienvenido al desierto de lo real”.

¿No fue algo parecido lo que ocurrió en Nueva York el 11 de septiembre? Cuando entramos en el “desierto de lo real”, el paisaje y las imágenes de las torres derrumbándose nos hicieron recordar las escenas más impresionantes de innumerables películas hollywoodenses de cine catástrofe. Lo impensable había sido el objeto de la fantasía. De algún modo, Estados Unidos obtuvo lo que había fantaseado, y esa fue la sorpresa más grande.

Y es precisamente ahora, cuando nos enfrentamos con la cruda realidad de una catástrofe, que debemos tener en cuenta las coordenadas ideológicas y fantasmáticas que determinan su percepción. Si hay algún simbolismo en el derrumbe del World Trade Center, no es que las Torres Gemelas representaban el capitalismo en sí, sino el capitalismo virtual, la especulación financiera desconectada de la esfera de la producción material. En última instancia, las torres simbolizaban la separación absoluta entre el Primer Mundo digitalizado y el “desierto de lo real” del Tercer Mundo.

Ahora los ciudadanos estadounidenses sienten que su esfera de seguridad está siendo atacada por un Afuera lleno de terroristas: suicidas despiadados y cobardes, bárbaros primitivos y astutos. Cada vez que nos encontremos con ese Afuera puramente malvado, deberíamos juntar coraje para recordar la enseñanza hegeliana: en este Afuera malvado, deberíamos reconocer la versión destilada de nuestra propia esencia. Durante los últimos cinco siglos, el Occidente “civilizado” compró su (relativa) paz y prosperidad mediante la exportación de violencia despiadada y destrucción al Afuera “salvaje”. Es una larga historia, desde la conquista de América hasta las matanzas en el Congo.

Aunque suene cruel e indiferente, ahora más que nunca, deberíamos tener presente que el efecto real de esos ataques es mucho más simbólico: en África, todos los días muere más gente de sida que la suma total de víctimas de los atentados al World Trade Center y el Pentágono, y sus muertes pueden y podrían haber sido minimizadas con relativamente pocos recursos financieros. Estados Unidos experimentó en carne propia lo que pasa a diario en el resto del mundo, desde Sarajevo a Grozni, desde Ruanda a Sierra Leona. Si a la situación en Nueva York le agregamos bandas de violadores y una docena de francotiradores apuntando indiscriminadamente a personas que caminan por la calle, tendremos una idea de lo que fue Sarajevo hace una década.

Ahora, nos vemos obligados a devolver el golpe, a enfrentarnos a enemigos reales en el mundo real... pero ¿a quién atacamos? Sea cual fuere la respuesta, nunca dará en el blanco correcto ni nos proporcionará una satisfacción plena. El espectáculo de Estados Unidos atacando a Afganistán sería exactamente este: si el país más poderoso del mundo tuviera que destruir a uno de los países más pobres, donde los campesinos sobreviven a duras penas en colinas áridas, ¿no sería este el ejemplo más extremo de la prepotencia del impotente? Afganistán ya está reducido a escombros, destruido por guerras continuas durante las dos últimas décadas. El ataque inminente me recuerda la anécdota del loco que busca una llave perdida bajo la luz de una farola callejera; cuando se le pregunta por qué la busca ahí si, en realidad, perdió la llave en un rincón oscuro, responde: “¡Pero es más fácil buscarla donde hay buena luz!”. ¿No es el colmo de la ironía que Kabul ya se parezca al centro de Manhattan?

Sucumbir al deseo de tomar represalias ahora implica precisamente evitar enfrentarse con las dimensiones verdaderas de lo que ocurrió el 11 de septiembre; implica un acto cuyo verdadero objetivo es inducirnos la convicción tranquilizadora de que en realidad no cambió nada. Las verdaderas amenazas a largo plazo son más atentados terroristas en masa que harán palidecer el recuerdo de cómo se derrumbó el World Trade Center; atentados menos espectaculares pero mucho más horribles. ¿Y qué pasa con la guerra biológica, el uso de gas letal o la posibilidad del terrorismo genético (el desarrollo de sustancias tóxicas que solo afectarán a personas con un genoma determinado)? En lugar de reacciones prepotentes y apresuradas, habría que encarar estas preguntas difíciles: ¿qué significará la palabra “guerra” en el siglo xxi? ¿Quiénes serán “ellos”?

En el concepto de un “choque de civilizaciones” hay una verdad parcial que aquí se confirma. Observen la sorpresa del estadounidense promedio: “¿Cómo es posible que esta gente demuestre y practique un desprecio tan grande por sus propias vidas?”. ¿El anverso de esta sorpresa no es acaso el triste hecho de que a nosotros, en los países del primer mundo, nos resulta cada vez más difícil imaginar una causa pública o universal por la cual estaríamos dispuestos a sacrificar nuestra vida?

Pero una mirada rápida a la historia comparativa del islam y el cristianismo nos revela que el “historial en materia de derechos humanos” (para usar un término anacrónico) del islam es mejor que el del cristianismo: en siglos pasados, el islam era significativamente más tolerante que el cristianismo hacia otras religiones. Fue a través de los árabes que, en la Edad Media, los europeos occidentales volvieron a tener acceso al legado de la antigua Grecia. No estamos tratando con un rasgo intrínseco del islam como tal, sino con el resultado de las condiciones sociopolíticas modernas. Esta idea del “choque de civilizaciones” debe ser rechazada por completo: lo que observamos en la actualidad son choques dentro de cada civilización.

A decir verdad, todos los rasgos atribuidos al Afuera ya están presentes en el corazón mismo de Estados Unidos. ¿Fanatismo homicida? ¿Qué pasa con los “fundamentalistas” populistas de derecha que también practican un terrorismo propio, legitimado por (su forma de entender) el cristianismo? Ya que Estados Unidos de alguna manera los “ampara”, ¿el ejército estadounidense debería haber castigado a su propio país después del atentado de Oklahoma? ¿Y qué pasa con la manera en que reaccionaron Jerry Falwell y Pat Robertson ante los ataques del 11 de septiembre, percibiéndolos como una señal de que Dios había dejado de proteger al país a causa de la vida pecaminosa de los estadounidenses, echándoles la culpa al hedonismo materialista, al liberalismo y a la sexualidad descontrolada, y afirmando que Estados Unidos había recibido lo que se merecía?

Es demasiado pronto para decir cómo serán simbolizados los sucesos del 11 de septiembre o qué actos terminarán por justificar. Incluso ahora, en estos momentos de máxima tensión, ese vínculo no es automático sino contingente. Ya estamos viendo los primeros malos presagios, como la repentina resurrección, en el discurso público, del término “mundo libre”, usado en la época de la Guerra Fría: ahora la lucha es entre el “mundo libre” y las fuerzas de la oscuridad y el terror. La pregunta que debemos hacernos aquí es: ¿quiénes pertenecen entonces al mundo no libre? ¿Son China o Egipto, por ejemplo, parte de este mundo libre?

Al día siguiente de los atentados, recibí un mensaje de una revista especializada que estaba por publicar un extenso artículo mío sobre Lenin, donde me decían que habían decidido posponer su publicación. Consideraban inoportuno publicar un texto sobre Lenin inmediatamente después de los ataques terroristas. ¿Acaso esto apunta hacia las ominosas rearticulaciones ideológicas que vendrán, con una nueva *Berufsverbot* (la prohibición de emplear a radicales) mucho más estricta y extendida que la de la Alemania de la década de 1970?

En estos tiempos, escuchamos a menudo que ahora la lucha es por la democracia. Es verdad, pero no exactamente en el sentido que, por lo general, se le da a esa frase. Algunos amigos míos de izquierda ya me escribieron para decirme que, en estos momentos difíciles, es mejor mantener un perfil bajo y no seguir impulsando nuestras ideas. En contra de esta tentación de esquivar la crisis, debemos insistir en que ahora la izquierda debería aportar un mejor análisis. No hacerlo es aceptar por adelantado la derrota política y ética de la izquierda ante los actos de genuino heroísmo realizados por gente común. Como los pasajeros que, en un modelo de acción ética y racional, aparentemente redujeron a los secuestradores y provocaron que el cuarto avión se estrellara antes de lo previsto en Pensilvania.

Pero ¿qué pasa con la frase que resuena en todas partes: “Nada volverá a ser igual después del 11 de septiembre”? De manera significativa, nunca se llega a elaborar en profundidad esta frase; es solo el gesto vacío de decir algo “profundo” sin saber en realidad lo que queremos decir. Entonces nuestra reacción a esta frase debería ser: ¿en serio? ¿No será más bien que el único cambio real fue que Estados Unidos se vio obligado a darse cuenta de la clase de mundo del que forma parte?

Esos cambios en la percepción siempre traen consecuencias, porque la manera en que percibimos nuestra situación determina la forma en que actuamos. Recuerden los procesos del colapso de un régimen político; por ejemplo, el colapso de los regímenes comunistas de Europa del Este. En cierto momento, la gente de pronto se dio cuenta de que el juego había terminado, que los comunistas habían perdido. La ruptura fue puramente simbólica, nada cambió “en realidad” y, sin embargo, a partir de ese momento, el colapso final del régimen fue apenas una cuestión de días.

¿Y si algo por el estilo sucediera a causa del 11 de septiembre? Ignoramos aún qué consecuencias tendrá este acontecimiento en la economía, la ideología, la política y la guerra, pero hay algo seguro: Estados Unidos, que, hasta ahora, se percibía como una isla exenta de esta clase de violencia y observaba esas cosas desde la distancia segura de la pantalla del televisor, ahora se ve directamente involucrado. Entonces la pregunta es: ¿los estadounidenses decidirán reforzar aún más su esfera o se arriesgarán a salir de ella? Estados Unidos tiene dos opciones. Puede mantener firme o incluso magnificar esa actitud profundamente inmoral de decir “¿Por qué nos pasa esto a nosotros? Aquí no pasan estas cosas”, y eso originará un grado aun mayor de agresión hacia el Afuera; tal como reaccionaría un paranoico. O puede arriesgarse finalmente a atravesar la pantalla fantasmática que lo separa del mundo del Afuera, aceptar que llegó al desierto de lo real; y de este modo, pasar del “Estas cosas no deberían pasar aquí” al “¡Estas cosas no deberían pasar en ningún lugar!”, un avance largamente esperado.

Ahí está la verdadera lección de los atentados: la única manera de asegurarse de que eso no vuelva a ocurrir aquí es evitar que suceda en cualquier otra parte. Estados Unidos debería aprender a aceptar con humildad su propia vulnerabilidad como parte de este mundo, ejecutando el castigo de los responsables como un triste deber, no como una represalia exaltada. A pesar de que las catástrofes que ocurrieron en otras partes compraron la paz en Estados Unidos, el punto de vista predominante sigue siendo el de una mirada inocente que se enfrenta con una maldad inexpressable que ataca desde el Afuera. Hay que tener el coraje de reconocer que las semillas del mal también están dentro de nosotros.

En su campaña presidencial, George W. Bush dijo que Jesucristo era la persona más importante de su vida. Ahora tiene la oportunidad única de demostrar que lo dijo en serio. En este momento, para él, al igual que para todos los estadounidenses, “Amar al prójimo” significa “Amar a los musulmanes”. Si no, no significa absolutamente nada.

El problema del fascismo de la democracia

In These Times , 29 de abril de 2016

A VECES LOS ROSTROS SE convierten en símbolos de las fuerzas anónimas que hay detrás de ellos. ¿No fue acaso el rostro del presidente Jeroen Dijsselbloem, con esa sonrisa estúpida, el símbolo de la presión brutal de la Unión Europea sobre Grecia? Hace poco, la Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión (atci) —la prima europea del Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica— adquirió un nuevo símbolo: el rostro impávido de Cecilia Malmström, comisaria de comercio de la Unión Europea (ue), que respondió de esta manera a la abrumadora oposición pública a la ttip: “No recibí mi mandato de los europeos”.

Ahora emergió un tercer símbolo de este tipo: Frans Timmermans, vicepresidente primero de la Comisión Europea, que, el 23 de diciembre de 2015, reprendió al gobierno polaco por aprobar una nueva ley que subordina el Tribunal Constitucional de Polonia a la autoridad del gobierno. Timmermans también condenó la ley que permite al Parlamento polaco reemplazar a todos los ejecutivos de las empresas públicas de radio y televisión del país. Los nacionalistas polacos replicaron de inmediato y advirtieron a Bruselas que “fuera más prudente a la hora de dar órdenes o de amonestar al Parlamento y al gobierno de un Estado soberano y democrático”.

Desde el punto de vista estándar de la izquierda liberal, es inapropiado poner estos tres nombres en la misma categoría: Dijsselbloem y Malmström personifican la presión de los burócratas de Bruselas (sin legitimación democrática) sobre gobiernos elegidos democráticamente, mientras que Timmermans intervino para proteger instituciones democráticas básicas (la independencia judicial y la libertad de prensa). Parecería obsceno comparar la brutal presión neoliberal sobre Grecia con la crítica justificada a Polonia, pero ¿acaso no dio en el clavo la reacción del gobierno polaco? Timmermans presionó a un gobierno, elegido democráticamente, de un Estado soberano.

Hace poco, cuando respondía algunas preguntas de los lectores de *Süddeutsche Zeitung* sobre la crisis de los refugiados, el tema más recurrente tenía que ver con la democracia... pero con un giro populista de derecha. ¿Con qué derecho Angela Merkel invitó a cientos de miles de refugiados a Alemania? Mi intención aquí no es apoyar a los populistas antiinmigración, sino señalar los límites de la legitimación democrática. Lo mismo aplica para quienes defienden la apertura radical de las fronteras: ¿son conscientes de que, dado que nuestras democracias son Estados nación, sus exigencias equivalen a una suspensión de la democracia, en otras palabras, que debería permitirse un enorme cambio sin hacer una consulta democrática?

Nos encontramos aquí con el viejo dilema: ¿qué pasa con la democracia si la mayoría se inclina por votar leyes racistas y sexistas? Es fácil imaginar una Europa democratizada con una ciudadanía mucho más comprometida donde la mayoría de los gobiernos estén formados por partidos populistas antiinmigración. No tengo miedo de sacar la conclusión de que la política emancipadora no debería estar limitada *a priori* por procedimientos democráticos formales de legitimación.

Por supuesto, ningún agente político privilegiado sabe inherentemente qué es mejor para la gente ni tiene el derecho de imponer sus decisiones sobre el pueblo en contra de su voluntad (como lo hizo el partido comunista estalinista). Sin embargo, cuando la voluntad de la mayoría viola claramente las libertades emancipadoras básicas, no solo tenemos el derecho sino también el deber de oponernos a esa mayoría. Esta no es una razón para despreciar las elecciones democráticas, sino para insistir en que no son de por sí un indicativo de la Verdad. Por regla general, las elecciones reflejan la sabiduría popular determinada por la ideología hegemónica.

Los críticos de izquierda de la Unión Europea se encuentran entonces ante un dilema: critican el “déficit de democracia” de la Unión Europea y proponen planes para que la toma de decisiones de Bruselas sea más transparente, pero apoyan a la administración “no democrática” de Bruselas cuando ejerce presión sobre tendencias “fascistas” democráticamente legitimadas. Lo que hay detrás de esta contradicción es el Lobo Feroz de la izquierda liberal europea: la amenaza de un nuevo fascismo encarnado en un populismo derechista antiinmigración. Se percibe a este espantapájaros como al enemigo

principal contra el que deberíamos unirnos todos, desde (lo que haya quedado de) la extrema izquierda hasta los demócratas liberales convencionales (incluso los administradores de la ue como Timmermans). Se describe a Europa como un continente en retroceso hacia un nuevo fascismo que se alimenta de un odio y un miedo paranoicos al enemigo étnico-religioso externo (principalmente, los musulmanes). Mientras este nuevo fascismo es dominante en algunos países poscomunistas de Europa del Este (Hungria, Polonia, etc.), se está fortaleciendo en muchos otros países de la ue donde se cree que esta invasión de refugiados musulmanes presenta una amenaza para la civilización europea.

Pero ¿es fascismo realmente? El término se utiliza muy a menudo para evitar un análisis detallado. El político holandés Pim Fortuyn, asesinado a principios de mayo de 2002, dos semanas antes de las elecciones donde se esperaba que ganara un quinto de los votos, fue una figura paradójica: un populista de derecha cuyas opiniones y cualidades personales (en su gran mayoría) eran, de manera casi perfecta, “políticamente correctas”: era gay, tenía una buena relación personal con muchos inmigrantes y poseía un sentido innato de la ironía, etc.; en pocas palabras, era un buen liberal, tolerante con respecto a todo, pero firme en su postura política básica. Se oponía a los inmigrantes fundamentalistas por su falta de tolerancia hacia la homosexualidad, los derechos de las mujeres, las diferencias religiosas, etc. Lo que él encarnaba era la intersección entre el populismo derechista y la corrección política liberal. Quizás tuviera que morir porque era la prueba viviente de que la dicotomía entre el populismo de derecha y la tolerancia liberal es falsa, y que estamos frente a las dos caras de la misma moneda.

Muchos liberales de izquierda, como Jürgen Habermas, idealizan una Unión Europea “democrática” que nunca existió. La reciente política adoptada por la ue no es más que un intento desesperado por preparar a Europa para el capitalismo global. La crítica frecuente de los liberales de izquierda a la Unión Europea —básicamente está bien, pero tiene un “déficit de democracia”— revela la misma ingenuidad que mostraban esos críticos de los países del antiguo bloque comunista que apoyaban a los comunistas pero se lamentaban por la falta de democracia. En ambos casos, el déficit de democracia es una parte necesaria de la estructura.

En una referencia a la probable elección de Syriza en Grecia, en diciembre de 2014, el *Financial Times* publicó una columna titulada: “El eslabón más débil de la eurozona son los votantes”. En el mundo ideal de Pink Lady, Europa se deshace de este “eslabón más débil” y los expertos adquieren la facultad de imponer directamente medidas económicas. Si se celebran elecciones, su función es confirmar el consenso de los expertos.

Como lo expresa Mario Monti, eurócrata y ex primer ministro de Italia: “Quienes gobiernan no deben permitir que los miembros del parlamento los limiten por completo”.

La única manera de contrarrestar el “déficit de democracia” del capitalismo global sería a través de alguna entidad transnacional. Pero el Estado nación no puede servir como un baluarte democrático contra el capitalismo global por dos motivos: en primer lugar, está *a priori* en una posición débil en un momento en que la economía funciona como una fuerza global; en segundo lugar, para hacer eso, un Estado nación soberano se ve obligado a movilizar la ideología nacionalista y de este modo se abre al populismo derechista. Polonia y Hungria hoy son dos Estados nación que se oponen a la globalización.

Esto nos lleva a la contradicción principal del capitalismo global: imponer un orden político global que se correspondiera con una economía capitalista global sería estructuralmente imposible, y no porque sea empíricamente difícil organizar elecciones globales o establecer instituciones mundiales. La razón es la siguiente: el mercado global no es una maquinaria neutral y universal con las mismas reglas para todo el mundo. Requiere de una vasta red de excepciones, violaciones de sus propias reglas, intervenciones extraeconómicas (militares) y demás. Por eso, mientras que nuestra economía es cada vez más global, lo que está “reprimido” en la economía anónima global regresa en la política: fijaciones arcaicas e identidades (étnicas, religiosas, culturales) particulares. Esta tensión define nuestro dilema actual: la circulación libre y global de mercancías viene acompañada por divisiones sociales cada vez mayores. Las mercancías circulan cada vez más libremente, pero las personas quedan separadas por nuevos muros, desde muros físicos (como la barrera de Cisjordania y el paredón entre Estados Unidos y México) hasta los reafirmados por las identidades étnicas y religiosas.

¿Esto significa que deberíamos ignorar el tema de la democratización de Europa como si fuera un callejón sin salida? Por el contrario, significa que, precisamente por su gran importancia, deberíamos abordarlo de una manera más radical.

El problema es más sustancial: ¿de qué manera transformamos las coordenadas básicas de nuestra vida social, desde nuestra economía hasta nuestra cultura, de modo que la democracia como toma de decisiones libre y colectiva se vuelva algo real, y no solo un ritual de legitimación de decisiones tomadas en otra parte?

La fidelidad de la izquierda a la Castro-acción

In These Times , 29 de noviembre de 2016

S OY CRÍTICO DE CUBA no porque sea anticomunista, sino porque sigo siendo comunista. Todo el mundo recuerda la escena clásica de los dibujos animados: un gato camina por un precipicio y mágicamente sigue avanzando en el aire... y cae al vacío solo cuando mira hacia abajo y se da cuenta de que no hay suelo bajo sus patas. Del mismo modo, podemos decir que, en las últimas décadas, el “socialismo” cubano siguió vivo porque todavía no se dio cuenta de que ya murió.

Resulta evidente que Fidel Castro era distinto de la figura habitual del líder comunista y que la Revolución Cubana en sí misma fue algo único. La dualidad entre Fidel y el Che Guevara expresa muy bien su especificidad: Fidel, el verdadero líder, la autoridad suprema del Estado, versus el Che, el eterno rebelde revolucionario que no puede resignarse a administrar un Estado. ¿No se parece esto a una Unión Soviética en un pasado alternativo en que León Trotski no hubiera sido rechazado como el architraidor? Imaginen que, a mediados de la década de 1920, Trotski hubiera tenido que emigrar y renunciar a la ciudadanía soviética para incitar la revolución permanente en todo el mundo, y hubiera muerto poco después en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea. Después de su muerte, Stalin habría convertido a Trotski en una figura de culto y a lo largo y a lo ancho de la Unión Soviética proliferarían monumentos en celebración de su amistad, junto con remeras icónicas.

Nos cansamos de las historias contradictorias sobre el fracaso económico y los abusos de los derechos humanos en Cuba, así como también de las que hablan sobre la educación y el sistema de salud que los amigos de la revolución siempre sacan a relucir. Nos cansamos incluso de la genial historia sobre cómo un país pequeño puede resistir a la mayor superpotencia (sí, con la ayuda de la otra superpotencia).

Lo más triste acerca de la Cuba actual es un rasgo que está muy bien plasmado en las novelas policíacas del ícono literario cubano Leonardo Padura, protagonizadas por el detective Mario Conde y situadas en La Habana actual. La atmósfera de las novelas de Padura no tiene que ver tanto con la pobreza y la opresión, sino con las oportunidades perdidas y el hecho de vivir en una parte del mundo que, en gran medida, quedó al margen de los tremendos cambios económicos y sociales de las últimas décadas.

Todas las historias mencionadas no cambian la triste realidad de que la revolución cubana no produjo un modelo social relevante para el posible futuro comunista. Visité Cuba hace una década y en esa visita conocí gente que, con orgullo, me mostraba casas deterioradas como muestra de su fidelidad al “acontecimiento” revolucionario: “¡Mire, todo se cae a pedazos, vivimos en la pobreza, pero preferimos soportarla a traicionar la Revolución!”. Cuando las renunciadas en sí mismas se viven como muestras de autenticidad, estamos frente a lo que el psicoanálisis llama la lógica de la castración. Toda la identidad político-ideológica de Cuba descansa sobre la fidelidad a la castración... ¡Con razón el líder se llama Fidel Castro!

La verdadera tragedia es que la propia autenticidad remanente de la revolución cubana hizo posible que el gobierno de los hermanos Castro se alargara de manera infinita y sin sentido, despojado de los últimos vestigios de un potencial emancipador. La imagen de Cuba que nos presenta alguien como Pedro Juan Gutiérrez (en su *Trilogía sucia de La Habana*) es reveladora. La realidad común cubana es la verdad de lo Sublime revolucionario: el día a día de luchar por la supervivencia, de escapar a través del sexo violento y promiscuo, de vivir el presente sin proyectos orientados hacia un futuro.

En su gran discurso público de agosto de 2009, Raúl Castro arremetió contra los que se limitaban a gritar “¡Muerte al imperialismo de Estados Unidos! ¡Viva la Revolución!” en lugar de emprender un trabajo difícil y paciente. No se le puede echar toda la culpa de la miseria cubana (una tierra fértil que, sin embargo, importa el 80% de sus alimentos) al embargo estadounidense: por un lado, hay gente ociosa, por otro lado, tierras vacías, y hay que empezar a trabajar en el campo.

Obviamente eso es cierto, pero Raúl Castro se olvida de incluir su propia posición en la imagen que describe: si la gente no trabaja la tierra, obviamente no es porque son perezosos, sino porque el sistema económico no es capaz de convencerlos de que trabajen. En lugar de reprender a la gente común, debería

haber aplicado el viejo lema estalinista según el cual el motor del progreso en el socialismo es la autocrítica, y ejercer una crítica radical del sistema que él mismo y Fidel personifican. Aquí, otra vez, el mal está en la mirada sumamente crítica que percibe el mal en todos lados.

Entonces ¿qué pasa con los izquierdistas occidentales que están a favor de Castro y desprecian a quienes los mismos cubanos llaman “gusanos”, esos cubanos que emigraron en busca de una vida mejor? Con toda la simpatía por la revolución cubana, ¿qué derecho tiene un típico izquierdista occidental de clase media, como demasiados lectores de *In These Times*, a despreciar a un cubano que decidió dejar Cuba no solo por desencanto político, sino también por pobreza? En el mismo sentido, yo mismo recuerdo a principios de la década de 1990 a decenas de izquierdistas occidentales que me echaban en cara con orgullo que, para ellos, seguía existiendo esa Yugoslavia (tal como la imaginó Tito), y me reprochaban por traicionar la oportunidad única de mantener esa Yugoslavia.

A esa acusación respondí: todavía no estoy listo para vivir mi vida de modo tal que no decepcione los sueños de los izquierdistas occidentales. Gilles Deleuze escribió alguna vez “*Si vous êtes pris dans le rêve de l’être vous êtes foutu!*” [Si estás atrapado en el sueño de otro, estás jodido]. El pueblo cubano pagó el precio por quedar atrapado en el sueño de los izquierdistas occidentales.

Las aperturas graduales de la economía cubana hacia un mercado capitalista son concesiones que no resuelven el estancamiento, sino que, más bien, perpetúan la inercia predominante. Después de la inminente caída del chavismo en Venezuela, Cuba tiene tres opciones: seguir vegetando en una mezcla de régimen de partido comunista y concesiones pragmáticas al mercado; adoptar por completo el modelo chino (capitalismo salvaje con control del partido); abandonar el socialismo y, de este modo, admitir la derrota total de la Revolución.

Pase lo que pase, la perspectiva más triste es que, bajo el estandarte de la democratización, todos los logros pequeños pero importantes de la Revolución, desde el sistema de salud hasta la educación, quedarán desbaratados, y los cubanos que escaparon a Estados Unidos impondrán una violenta reprivatización. Existe una pequeña esperanza de que este último recurso, tan extremo, sea evitado y se negocie una solución razonable.

Entonces ¿cuál es el resultado general de la revolución cubana? Lo que me viene a la mente es la experiencia de Arthur Miller en el Malecón (el paseo marítimo de La Habana frente al Caribe) en la que dos tipos, sentados en un banco cercano al suyo, obviamente pobres y sin afeitado, estaban enfrascados en un intenso debate. Entonces, un taxi se detuvo junto al cordón frente a ellos, y de ahí bajó una joven encantadora con dos bolsas de papel llenas de comestibles. Mientras la joven hacía malabarismos para sostener las bolsas y abrir el monedero, un tulipán se balanceaba tanto que el tallo corría peligro de quebrarse. Uno de los hombres se levantó y tomó una de las bolsas para sujetarla, mientras que el otro lo imitó para estabilizar la otra bolsa, y Miller se preguntó si estarían a punto de agarrar las bolsas y salir corriendo. No pasó nada por el estilo; en cambio, uno de ellos sujetó suavemente el tallo del tulipán entre el índice y el pulgar hasta que la joven pudo sostener las bolsas con firmeza con los brazos. Les agradeció con cierta dignidad formal y se alejó. Miller comentó:

No sé muy bien por qué, pero esta transacción me pareció notable. No fue solo la galantería de estos hombres empobrecidos lo que me resultó impactante, sino que la mujer pareció considerarla como algo que le correspondía y que no tenía nada de extraordinario. No hace falta decir que no les ofreció ninguna propina, aunque tampoco parecían esperarla los hombres, a pesar de la riqueza comparativa de la mujer.

Después de años de protestar contra el gobierno por encarcelar y silenciar a escritores y disidentes, me pregunté si, a pesar de todo, incluido el fracaso del sistema económico, se había creado una alentadora especie de solidaridad humana, posiblemente a partir de la relativa simetría de la pobreza y la uniforme inutilidad inherente al sistema en el cual unos pocos podían levantar cabeza a menos que zarparan de la isla ¹.

En este nivel, el más elemental, se decidirá nuestro futuro. La realidad que el capitalismo global no puede generar es precisamente esa “alentadora especie de solidaridad humana”, para usar la frase de Miller. Entonces, para terminar según el espíritu de *de mortuis nihil nisi bonum* (de los muertos [no digas] nada que no sea bueno), esta escena en el Malecón es quizás lo más agradable que puedo recordar sobre Castro.

Pie de página

1. Miller, Arthur, "A Visit with Castro", The Nation, 24 de diciembre de 2003.

Hay huevos rotos, pero ¿dónde está el omelet?

In These Times , 7 de julio de 2014

EN MAYO, DESPUÉS DEL triunfo electoral de partidos euroescépticos y antiinmigración en Francia y en el Reino Unido, muchos liberales expresaron su estupor y preocupación. Sin embargo, había una especie de fingida ingenuidad en esa indignación y ese asombro ante las victorias de la derecha. Lo que habría que preguntarse es por qué la derecha antiinmigración tardó tanto tiempo en lograr un avance decisivo.

Cuando Jean-Marie Le Pen —fundador del partido de extrema derecha, Frente Nacional, que triunfó en Francia en las últimas elecciones del Parlamento Europeo— hizo un chiste de mal gusto sobre una cámara de gas en referencia a un cantante pop francés descendiente de judíos, su hija Marine Le Pen, líder del partido, lo criticó públicamente, y con esto promovió su imagen como la cara humana de su padre. Es irrelevante si este conflicto familiar es fingido o real: la oscilación entre las dos caras, la brutal y la civilizada, es lo que define al populismo de derecha actual. Debajo de la máscara pública civilizada se esconde la cara auténtica, obscena y brutal, y la diferencia entre las dos es apenas el grado en que la cara oculta se deja ver abiertamente. Incluso si este lado oculto permaneciera completamente fuera de la vista, estaría ahí como una presuposición silenciosa, como un punto de referencia invisible. Sin el espectro de su padre, Marine Le Pen no existe.

No hay ninguna sorpresa en el mensaje de Marine Le Pen: es el patriotismo habitual antielitista de la clase trabajadora que apunta contra los poderes financieros transnacionales y la burocracia alienada de Bruselas. Rechaza a los tecnócratas financieros no elegidos de Bruselas, que imponen de manera brutal los intereses del capital financiero internacional y prohíben que los Estados individuales prioricen el bienestar de sus pueblos. De este modo, propone una política que conecta con las preocupaciones y desvelos de los trabajadores. Le Pen presenta un claro contraste con los estériles tecnócratas europeos: mientras que los arrebatos fascistas de su partido son algo del pasado, ella le devuelve la pasión a la política. Incluso algunos izquierdistas desorientados sucumben ante la tentación de defenderla. Lo que une a Le Pen y a sus simpatizantes de la izquierda europea es el rechazo compartido por una Europa fuerte y el deseo de volver a la soberanía de los Estados nación.

El problema con este rechazo compartido es que, como dice un chiste, Le Pen no busca las causas de los problemas en el rincón oscuro donde están en realidad, sino bajo la luz, porque ahí se ve mejor. En lugar de tratar de comprender los antagonismos del capitalismo global de hoy, se concentra en blancos fáciles como los inmigrantes, cuya presencia es visible para cualquiera que camine por la calle. El mensaje de Le Pen empieza con la premisa correcta: el fracaso de las políticas de austeridad puestas en práctica por los expertos de Bruselas. Cuando el escritor rumano de izquierda Panait Istrati visitó la Unión Soviética en la década de 1930, la época de las grandes purgas y los simulacros de juicios, un defensor del régimen soviético que trataba de convencerlo de la necesidad de la violencia contra los enemigos del Estado recordó el dicho: “No se puede hacer un omelet sin romper algunos huevos”. Y a eso Istrati respondió con serenidad: “Bien. Veo los huevos rotos. ¿Dónde está el omelet que menciona?”. Deberíamos decir lo mismo sobre las medidas de austeridad impuestas por los tecnócratas de Bruselas: “Perfecto. Hay huevos rotos por toda Europa, pero ¿dónde está el omelet que nos prometieron?”.

Lo mínimo que podemos decir sobre la crisis, que empezó en 2008, es que demuestra que no es la gente sino los propios expertos los que, en su gran mayoría, no saben lo que hacen. En Europa occidental somos testigos de la creciente incapacidad de la élite gobernante; tienen cada vez menos idea de cómo gobernar. Fíjense cómo Europa maneja la crisis griega: ejerce presión sobre Grecia para que pague sus deudas, pero al mismo tiempo destruye su economía imponiendo medidas de austeridad y, por lo tanto, se asegura de que nunca se pague la deuda griega. En junio de 2013 el *Wall Street Journal* filtró documentos internos del Fondo Monetario Internacional (fmi) que mostraban que el daño económico causado en Grecia por medidas agresivas de austeridad podía ser hasta tres veces mayor de lo que se suponía, por lo tanto el organismo anulaba su propuesta anterior de austeridad para solucionar la crisis en la eurozona. Ahora,

después de que se perdieran cientos de miles de puestos de trabajo a causa de estos “errores de cálculo”, el fmi admite que sería contraproducente obligar a Grecia y a otros países endeudados a bajar sus déficits demasiado rápido.

La presión continua de la ue sobre Grecia para implementar medidas de austeridad encaja a la perfección con lo que el psicoanálisis llama superyó. El superyó no es una agencia ética propiamente dicha, sino un agente sádico que bombardea al sujeto con exigencias imposibles y disfruta de manera obscena cuando el sujeto es incapaz de cumplirlas. Sin embargo, la paradoja del superyó es que, como Freud vio claramente, cuanto más obedecemos sus exigencias, más culpa sentimos. Imagínense a un profesor cruel que asigna a sus alumnos tareas imposibles y después se burla sádicamente de ellos al ver su angustia y su pánico. Este es el problema principal de las directivas de la ue: no le dan ninguna posibilidad a Grecia; el fracaso griego es parte del juego. Es como si los prestamistas y los supervisores de deuda acusaran a los países endeudados de no sentir suficiente culpa.

Ahí está el verdadero mensaje de las protestas populares “irracionales” que se dan en toda Europa: los manifestantes saben muy bien lo que no saben; no simulan tener respuestas rápidas y fáciles. Pero lo que su intuición les dice no es menos cierto: que quienes detentan el poder tampoco lo saben. En la Europa actual, los ciegos guían a los ciegos. La política de austeridad no es una ciencia, ni siquiera en el sentido más mínimo; se asemeja más a una forma contemporánea de superstición, una especie de reacción visceral a una situación impenetrable y compleja, una reacción ciega que dice “las cosas salieron mal, de alguna manera somos culpables, debemos pagar el precio y sufrir, entonces hagamos algo que duela y signifique menos gasto”. La austeridad no es “demasiado radical”, como afirman algunos críticos de izquierda, sino, por el contrario, demasiado superficial, una forma de evitar las raíces verdaderas de la crisis.

EL RINCÓN OSCURO

¿Es posible reducir la idea de una Europa unida al reinado de los tecnócratas de Bruselas? La prueba de que este no es el caso es que Estados Unidos e Israel, dos Estados nación obsesionados con su soberanía, en cierto modo profundo y ofuscado perciben a la ue como el enemigo. Esta percepción, que se mantiene bajo control en el discurso político público, estalla en su doble obsceno y subterráneo. En Israel, las historias descabelladas sobre su derecho a expulsar a los palestinos están basadas en el libro del Éxodo, en particular en la orden dada por Dios a los judíos, cuando estaban por llegar a su tierra después de cuarenta años de vagar por el desierto, de masacrar sin piedad a las tribus que ahí habitaban. En Estados Unidos, la idea es duplicada por la visión política fundamentalista de la extrema derecha cristiana con su temor obsesivo al Nuevo Orden Mundial, plasmada en la obra de Tim LaHaye. El título de una de las novelas de LaHaye apunta en esa dirección: *The Europa Conspiracy*. Los enemigos de Estados Unidos no son terroristas musulmanes; ellos simplemente son marionetas manipuladas en secreto por los laicistas europeos: las verdaderas fuerzas del Anticristo que quieren debilitar a Estados Unidos y establecer el Nuevo Orden Mundial bajo el dominio de las Naciones Unidas. En cierto sentido, esta percepción es acertada: Europa no es solo otro bloque de poder geopolítico, sino una visión global que, en última instancia, es incompatible con los Estados nación, una visión de un orden transnacional que garantiza ciertos derechos (bienestar, libertad, etc.) a todos los pueblos del mundo. Por este motivo, la ue tiene la propensión de expandirse mucho más allá de las fronteras de la vieja Europa. Por este motivo, el sueño europeo sigue teniendo un atractivo universal. Esta dimensión de la ue proporciona la clave de la supuesta “debilidad” europea: existe una correlación sorprendente entre la unificación europea y su pérdida de poder político-militar en todo el mundo.

Entonces ¿cuál es el problema de los tecnócratas de Bruselas? No solo las medidas que toman y su falsa experiencia, sino también sus *modus operandi*. En la actualidad, el modelo político básico es una administración y una coordinación de intereses despolitizadas y en manos de un cuerpo de élite de expertos. La única manera de introducir pasión en esta zona libre de política, para movilizar activamente a la gente, es a través del miedo: miedo a los inmigrantes, miedo al delito, miedo a la depravación sexual atea, miedo a los excesos del propio Estado (con su alta carga impositiva), miedo a la catástrofe ecológica, miedo al acoso (la corrección política es la forma liberal representativa de la política del miedo). Por supuesto, los liberales progresistas se sienten horrorizados por el racismo populista. Sin embargo, al observar con detenimiento se revela cómo su tolerancia multicultural y respeto por los otros (con sus

diferencias étnicas, religiosas, sexuales) comparten una premisa básica con los antiinmigrantes: el miedo a los otros, claramente discernible en la obsesión de los liberales con el acoso. Acoso a mi salud cuando un fumador desvergonzado me molesta, acoso verbal cuando oigo por causalidad un chiste verde contado por un tipo de clase baja. El Otro está bien, siempre y cuando su presencia no sea intrusiva, siempre y cuando ese Otro no sea realmente Otro.

No es de extrañar que últimamente haya ganado terreno el tema de los “sujetos tóxicos”. El modificador “tóxico” abarca una serie de propiedades que pertenecen a niveles totalmente distintos: natural, cultural, psicológico, político. Un “sujeto tóxico” puede ser un inmigrante con una enfermedad letal al que hay que poner en cuarentena; un terrorista cuyos planes asesinos deben frustrarse y que debe estar encerrado en Guantánamo (un vacío donde no impera la ley); un ideólogo fundamentalista que debe ser silenciado porque esparce el odio; o un padre, maestro o sacerdote que abusa de niños y los corrompe. En definitiva, lo que es tóxico es el Vecino extranjero como tal, de modo que el objetivo último de todas las normas de las relaciones interpersonales es poner en cuarentena, o por lo menos neutralizar y contener esta dimensión tóxica.

En el mercado actual, encontramos toda una serie de productos despojados de sus propiedades malignas: café sin cafeína, crema sin grasa, cerveza sin alcohol. Y la lista continúa. La doctrina de Colin Powell de una guerra sin bajas (de nuestro lado, por supuesto) se transforma en una guerra sin guerra; la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración de los expertos se convierte en política sin política; y el tolerante multiculturalismo liberal de hoy en día, que se vuelve una experiencia del Otro despojado de su Otredad. ¿No es acaso esta neutralización de lo tóxico en el Otro inmigrante el punto clave del programa del Partido de la Independencia del Reino Unido liderado por Nigel Farage? Farage continuamente subraya que no está en contra de la presencia de trabajadores extranjeros en el Reino Unido, que valora muchísimo a los infatigables polacos y su contribución a la economía británica. Esta es la postura de la derecha antiinmigración “civilizada”: la política del vecino despojado de su toxicidad, polacos buenos contra inmigrantes malos. Este concepto de la neutralización de lo tóxico en el Vecino muestra un evidente paso de la barbarie abyecta a la barbarie con rostro humano. ¿En qué condiciones surge?

La vieja tesis de Walter Benjamin acerca de que detrás de cada ascenso del fascismo hay una revolución frustrada no solo sigue vigente hoy en día, sino que es más pertinente que nunca. A los liberales derechistas les gusta señalar las similitudes entre los “extremismos” de izquierda y de derecha. El terror y los campos de Hitler imitaron el terror bolchevique, el partido leninista sigue vivo en la actualidad en Al Qaeda. Pero ¿acaso no evidencia esto cómo el fascismo toma el lugar de una frustrada revolución de izquierda? Su ascenso es el fracaso de la izquierda, pero simultáneamente es la prueba de que hubo un potencial revolucionario que la izquierda no fue capaz de movilizar. ¿Y no se aplica lo mismo para el llamado “islamofascismo” actual? ¿Acaso no se correlaciona el ascenso del islamismo extremo con la desaparición de la izquierda secular en los países musulmanes? En la actualidad, cuando se describe a Afganistán como el país fundamentalista islámico por excelencia, ¿alguien recuerda que, hace 36 años, era un país con una fuerte tradición secular, con un partido comunista muy influyente que llegó al poder ahí sin ayuda de la Unión Soviética? Como Thomas Frank lo demostró, lo mismo sucede en Kansas: el mismísimo estado que era, hasta la década de 1970, la piedra angular del populismo de extrema izquierda ahora es la piedra angular del fundamentalismo cristiano. Y lo mismo ocurre en Europa: el fracaso de la alternativa izquierdista al capitalismo global dio a luz al populismo antiinmigración.

Incluso en el caso de los movimientos claramente fundamentalistas, deberíamos tener cuidado de no perder de vista el componente social. Con frecuencia se presenta a los talibanes como un grupo fundamentalista islámico que impone su dominio mediante el terror; sin embargo, cuando, en la primavera de 2009, se apoderaron del valle de Swat en Pakistán, el *New York Times* informó que habían maquinado una rebelión de clases que sacaba provecho de las grietas profundas entre un pequeño grupo de terratenientes acaudalados y sus arrendatarios sin tierras. Si, al aprovecharse de la situación grave de los campesinos, los talibanes están alertando sobre los riesgos que corre Pakistán, que en gran medida sigue siendo feudal, ¿qué impide que tanto los demócratas liberales de Pakistán como los de Estados Unidos “se aprovechen” de manera similar de esta grave situación e intenten ayudar a los campesinos sin tierras? La triste inferencia de todo esto es que las fuerzas feudales de Pakistán son el “aliado natural” de la democracia liberal. Y, *mutatis mutandis* (cambiando solo aquellas cosas que es necesario cambiar), lo mismo aplica para Farage y Le Pen: su ascenso es el anverso de la desaparición de la extrema izquierda.

La lección que los liberales temerosos deberían aprender es esta: solo una izquierda radicalizada puede salvar lo que vale la pena salvar del legado liberal. La triste perspectiva que se cierne sobre nosotros si esto no sucede es la unión de los dos polos: un gobierno de anónimos tecnócratas financieros ocultos tras la máscara de las seudopasiones populistas.

Por qué los cínicos están equivocados

In These Times , 13 de noviembre de 2008

UNOS DÍAS ANTES DE las elecciones, Noam Chomsky les dijo a los progresistas que debían votar por Obama, pero sin hacerse ilusiones. Comparto totalmente las dudas de Chomsky sobre las consecuencias reales de la victoria de Obama: desde una perspectiva pragmática y realista, es muy posible que Obama haga apenas algunas mejoras cosméticas menores y termine siendo “un Bush con rostro humano”. Adoptará las mismas políticas básicas de una manera más atractiva y, de este modo, incluso fortalecerá efectivamente la hegemonía de Estados Unidos, que quedó gravemente dañada por la catástrofe de los años de Bush.

Sin embargo, hay algo profundamente equivocado en esta reacción: le falta una dimensión clave. En virtud de esta dimensión la victoria de Obama no es solo otro movimiento en las eternas contiendas parlamentarias por la mayoría, con todos sus cálculos pragmáticos y manipulaciones. Es un signo de que hay algo más. Por este motivo, un buen amigo mío estadounidense, izquierdista empedernido y sin ilusiones, lloró durante horas cuando se enteró de la victoria de Obama. Fuera cuales fueren nuestras dudas, temores y compromisos, en ese momento de entusiasmo, cada uno de nosotros fue libre y participó en la libertad universal de la humanidad.

Pero ¿de qué tipo de signo estoy hablando? En su último libro publicado *El conflicto de las facultades* (1798), el gran filósofo idealista alemán Immanuel Kant formuló una pregunta sencilla pero difícil: ¿hay verdaderos progresos en la historia? (Se refería al progreso ético en la libertad, no solo al desarrollo material). Admitía que la historia real es confusa y no facilita ninguna prueba clara: piensen en cómo el siglo XX trajo consigo democracia y bienestar sin precedentes, pero también el Holocausto y el Gulag.

Sin embargo, Kant llegó a la conclusión de que, a pesar de que no se puede probar el progreso, podemos distinguir signos que indican que el progreso es posible. Kant interpretaba la Revolución francesa como un signo que apuntaba a la posibilidad de la libertad: sucedió lo que hasta ese momento parecía imposible, todo un pueblo afirmó sin miedo su libertad e igualdad. Para Kant, aún más importante que la realidad —a menudo sangrienta— de lo que ocurría en las calles de París era el entusiasmo que generaron esos acontecimientos en observadores simpatizantes en toda Europa:

La reciente Revolución de un pueblo que es rico en espíritu bien puede fracasar o triunfar, acumular sufrimientos y atrocidades, sin embargo, despierta en el corazón de todos los espectadores (que no están involucrados en ella) un deseo de tomar partido con una actitud rayana en el entusiasmo y que, dado que su propia expresión no estaba exenta de peligros, solo pudo haber sido causado por una disposición moral innata del género humano ².

Debemos notar aquí que la Revolución Francesa generó entusiasmo no solo en Europa, sino también en lugares remotos como Haití, donde desencadenó otro acontecimiento histórico mundial: la primera rebelión de esclavos negros, que lucharon para lograr la participación plena en el proyecto emancipador de la Revolución francesa. Podría decirse que el momento más sublime de la Revolución francesa ocurrió cuando la delegación de Haití, encabezada por Toussaint L'Ouverture, visitó París y fue recibida con entusiasmo en la Asamblea Nacional como iguales entre iguales.

La victoria de Obama pertenece a esta misma línea; es un signo de la historia en el triple sentido kantiano de *signum rememorativum* , *demonstrativum* , *prognosticum* . Es decir, es un signo en el que reverbera la memoria del largo pasado de esclavitud y la lucha por su abolición; un acontecimiento que *ahora* manifiesta un cambio; una esperanza de *futuros* logros. No resulta extraño que Hegel, el último gran filósofo idealista alemán, compartiera el entusiasmo de Kant al describir el impacto de la Revolución francesa:

Por consiguiente, era una gloriosa aurora mental. Todos los seres pensantes compartían el júbilo de esta época. En ese momento, emociones elevadas bullían en la mente de los hombres; un entusiasmo espiritual estremecía a todo el mundo, como si se acabara de lograr, por primera vez, la reconciliación entre lo divino y lo secular ³.

¿Acaso la victoria de Obama no engendró el mismo entusiasmo universal en todo el mundo, con gente bailando en las calles, desde Chicago hasta Berlín y Río de Janeiro? Se demostró que todo el escepticismo manifestado a puertas cerradas incluso por muchos progresistas preocupados (¿Y si resurgiera, en la intimidad del cuarto oscuro, el racismo que se repudiaba en público?) había sido infundado.

Hay algo sobre Henry Kissinger, el *realpolitiker* cínico por excelencia, que llama la atención de todos los observadores: la mayoría de sus predicciones resultaron completamente equivocadas. Para dar un solo ejemplo, cuando llegaron a Occidente las noticias del golpe militar de 1991 contra Gorbachev, Kissinger aceptó de inmediato y como un hecho al nuevo régimen (que colapsó ignominiosamente tres días después). En resumen, cuando los regímenes socialistas ya eran muertos vivientes, Kissinger pensaba hacer un pacto a largo plazo con ellos.

La posición del cínico consiste en que solo él posee un pedacito de sabiduría terrible y despojada. El cínico paradigmático nos dice en privado, en voz baja y tono confidencial: “Pero ¿no te das cuenta de que todo esto tiene que ver en realidad con el (dinero/poder/sexo), que los principios y los valores elevados son solamente frases vacías que no cuentan para nada?”. Lo que los cínicos no perciben es su propia ingenuidad, la ingenuidad de su sabiduría cínica que ignora el poder de las ilusiones.

La razón por la cual la victoria de Obama generó tanto entusiasmo no es solo el hecho de que, contra todos los pronósticos, sucedió realmente, sino que demostró la posibilidad de que algo así sucediera. Lo mismo puede decirse de todas las grandes rupturas históricas. Recuerden la caída del Muro de Berlín: a pesar de que todos conocíamos la ineficiencia corrupta de los regímenes comunistas, de algún modo no “creíamos por completo” que se desintegrarían. Al igual que Kissinger, fuimos víctimas del pragmatismo cínico.

Esta actitud está muy bien condensada en la expresión francesa: “*Je sais bien, mais quand meme* ” (Sé muy bien que puede pasar, pero, sin embargo... no puedo aceptar realmente que pueda pasar). Por ese motivo, aunque la victoria de Obama era claramente previsible, por lo menos durante las dos semanas previas a las elecciones, el triunfo real se experimentó como una sorpresa. En cierto sentido, pasó lo impensable, algo que en realidad no creíamos que pudiera pasar. (Observen que también hay una versión trágica de lo impensable que sucedió realmente: el Holocausto, el Gulag... ¿Cómo podemos aceptar que algo así haya sucedido?).

La verdadera batalla empieza ahora, después de la victoria: la batalla por lo que esa victoria efectivamente significará, en especial en el contexto de otros dos signos de la historia mucho más ominosos: el 11 de septiembre y el colapso financiero. La victoria de Obama no decide nada, pero su victoria amplía nuestra libertad y, por ende, el alcance de nuestras decisiones. Pero independientemente de si triunfamos o fracasamos, la victoria de Obama seguirá siendo un signo de esperanza en estos tiempos oscuros, un signo de que la última palabra no la tienen los cínicos “realistas”, ya sean de izquierda o de derecha.

Pies de página

² . Kant, Immanuel, “The Conflict of Faculties”, en: *Political Writings* , Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 182.

³ . Hegel, Georg W. F., *The Philosophy of History* , Buffalo, Prometheus Books, 1991, p. 447.

La necesidad de atravesar la fantasía

In These Times , 28 de diciembre de 2015

A DAM KOTSKO, PROFESOR DE Humanidades en el Shimer College de Chicago, me envió un correo electrónico donde hizo la mejor caracterización de las reacciones hacia mi último artículo sobre los refugiados y los atentados de París:

Observo que las reacciones siempre parecen ser un referéndum sobre vos, casi un test de Rorschach sobre lo que la gente piensa de vos. Si creen que sos un terrible ideólogo cuasi fascista pro-occidental, encuentran material para apoyar esa idea. Si suponen que actuás de buena fe, hacen una lectura más positiva. Pero la discusión nunca llega hasta el punto de abordar realmente el tema; es como si “lo que deberíamos hacer sobre el tema” se tratara como algo obvio para todos los interesados, y la cuestión fuera si estás a la altura, y de qué manera, de este estándar implícito (que, por supuesto, nadie puede formular explícitamente).

En cuanto a los numerosos ataques a lo que he escrito, la mayoría no merecen una respuesta porque simplemente repiten la postura que yo critico. ¿Qué más debería responder ante la alegación de que quiero usar a los militares para poner en cuarentena y expulsar a los refugiados, aparte de que es una mentira pura y simple? Sin embargo, algunas de las críticas merecen una respuesta.

Con frecuencia me reprochan que hablo como europeo, parte de la élite europea con la que soy solidario y, como tal, trato a los refugiados como una amenaza externa que debe ser contenida. Lo único que puedo contestar a esto es lo siguiente: por supuesto que hablo desde una postura europea. Negar eso sería una mentira absurda, una señal inequívoca de solidaridad falsa y condescendiente.

Pero ¿qué postura europea? Del mismo modo que no hay un solo islam, que el islam puede albergar también potenciales emancipadores (y he escrito mucho sobre esto), la tradición europea también está signada por una serie de profundos antagonismos. La única manera de luchar efectivamente contra el “eurocentrismo” es desde adentro, movilizando la tradición radical-emancipadora de Europa. En resumen, nuestra solidaridad con los no europeos debería ser una solidaridad de luchas, no un “diálogo de culturas”, sino una unión de luchas dentro de cada cultura.

La invitación de Merkel a aceptar a los refugiados —más refugiados que cualquier otro Estado europeo— fue un milagro ético genuino, que no es posible reducir a la estrategia capitalista de importar mano de obra barata. Lo que me parece bastante raro es el afán de criticar a Alemania por no mostrar suficiente apertura hacia los refugiados en lugar de concentrarse en aquellos estados que adoptan la paranoica actitud antiinmigración: Polonia, Hungría, etc. Es la misma vieja lógica del superyó; cuanto más obedecemos el mandato de la ley, más culpables nos sentimos. Cuanto más (relativamente) decente sea el comportamiento de Alemania, más se la criticará. Y como si esto fuera poco, es profundamente sintomático de nuestra hipocresía que la izquierda europea insista muy poco en que la manera de desactivar el miedo racista a los refugiados es incluyendo a los refugiados en el debate público. Nuestros canales de televisión y los demás medios públicos deberían estar llenos de refugiados describiendo sus problemas, hablando sobre sus expectativas, etc. Deberíamos darles espacio para hablar en público y no solo hablar en su nombre.

Otro reproche que se repite con frecuencia está dirigido a la mención que hago a “valores” y “estilo de vida” occidentales. ¿Cómo me atrevo a ignorar el hecho evidente de que los “valores occidentales” son para la gente del Tercer Mundo la mismísima ideología que justifica su colonización y explotación, la destrucción despiadada de su estilo de vida? Mi respuesta es que estoy lejos de ignorarlo: he escrito páginas y páginas al respecto. Siempre insisto en que, del mismo modo que islam no designa a una gran entidad homogénea, la tradición europea también proporciona los recursos para una emancipación radical, esto es, para la autocritica radical del “eurocentrismo”, mientras que la mayoría de los llamamientos a volver a algunas raíces precoloniales autóctonas encajan a la perfección con el capitalismo global.

Una versión más refinada de estos reproches señala que el igualitarismo, el feminismo, etc., no son parte de los valores fundamentales de Occidente, sino el resultado de una larga batalla contra la ideología hegemónica y la política del capitalismo. Sostiene que la libertad de prensa, de expresión, etc. no es un ingrediente de las sociedades capitalistas liberales que surgió de manera espontánea: fue conquistada arduamente a través de las luchas populares del siglo xix. Cuando Occidente se jacta de sus valores emancipadores, hay que tener siempre presente que, en gran medida, estamos ante la lógica del “si no podés vencerlos, unite a ellos”. No puedo menos que estar de acuerdo con eso, y agrego que la misma lucha continúa en el presente (WikiLeaks, etc.).

El último punto. En algunos debates públicos en muchos campus universitarios desde Londres hasta Berlín, siempre me dicen que ahora no es momento de abordar el tema de la incompatibilidad de los estilos de vida, del estatus de las mujeres en algunas comunidades de inmigrantes, etc.; que ahora estamos frente a una gran crisis humanitaria, cientos de miles están luchando por sus vidas, y traer a colación asuntos culturales, en última instancia, solo le quita importancia al tema clave. Estoy en completo desacuerdo con esta lógica: es precisamente ahora, cuando cientos de miles están llegando a Europa, que debemos hablar de todo esto y elaborar una fórmula sobre el modo de encarar el problema.

El motivo no tiene que ver simplemente con que solo un abordaje tan directo puede ayudar a desactivar la paranoia antiinmigración, sino con algo mucho más ominoso: la sexualidad emergió como uno de los ingredientes centrales de las luchas político-ideológicas de hoy en día.

Tomemos el caso del movimiento nigeriano Boko Haram, cuyo nombre puede traducirse de manera general y descriptiva como “La educación occidental está prohibida”, es decir, en especial, la educación de las mujeres. ¿Cómo explicar, entonces, el hecho extraño de un movimiento sociopolítico masivo en que el elemento principal de su programa es la regulación jerárquica de la relación entre los dos sexos?

El ayatolá Ruhollah Jomeini dejó en claro hace varias décadas por qué puede considerarse apropiado un ataque similar a los atentados de París que se concentra en los entretenimientos habituales “disolutos”. En febrero de 1979, a su regreso a la República Islámica de Irán, dijo: “No tenemos miedo de las sanciones. No tenemos miedo de la invasión militar. Lo que nos asusta es la invasión de la inmoralidad occidental”. Habría que tomar de manera literal el hecho de que Jomeini hable sobre el miedo, sobre a qué debería tenerle más miedo un musulmán en Occidente. Los fundamentalistas musulmanes, ya sean chiitas o sunitas, no tienen ningún problema con la brutalidad de las luchas económicas y militares, su verdadero enemigo no es el neocolonialismo económico y la agresividad militar de Occidente, sino su cultura “inmoral”.

Podría decirse lo mismo sobre la Rusia de Putin, donde los nacionalistas conservadores definen sus conflictos con Occidente como culturales, en última instancia enfocados en la diferencia sexual: con respecto a la victoria de la *drag queen* austríaca, Conchita Wurst (también conocida como Tom Neuwirth) en el concurso Eurovisión de 2014, el mismo Putin dijo durante una cena en San Petersburgo: “La Biblia habla de dos géneros, hombre y mujer, y el objetivo principal de la unión entre ellos es tener hijos”. Como de costumbre, el nacionalista a ultranza Vladimir Zhirinovsky, miembro del Parlamento, fue más franco. Dijo que su triunfo era “el fin de Europa” y agregó: “Nuestra indignación no tiene límites... Ya no hay más mujeres ni hombres en Europa, solo eso”. El vice primer ministro Dmitry Rogozin tuiteó que el resultado de Eurovisión “mostraba a los defensores de la integración europea el futuro del continente: una chica barbuda”.

Hay una belleza casi poética e insólita en esta imagen de la dama barbuda (durante mucho tiempo fue la atracción principal en los circos de fenómenos) como símbolo de la Europa unida; no nos extraña que Rusia se negara a transmitir el concurso de Eurovisión por la televisión pública e hiciera llamamientos a una renovada Guerra Fría cultural. Observen la misma lógica que la de Jomeini: no es el ejército o la economía, el objeto verdaderamente temido es la depravación moral, la amenaza a la diferencia sexual. Boko Haram llevó esta lógica hasta su extremo.

LO QUE NOS DICE EL PSICOANÁLISIS

No deberíamos subestimar la complejidad y la persistencia de diferentes “estilos de vida”, y aquí el psicoanálisis podría ayudar. ¿Cuál es el factor que hace que culturas diferentes (o, mejor dicho, estilos de vida en la rica textura de sus prácticas diarias) sean incompatibles? ¿Cuál es el obstáculo que impide su fusión o, por lo menos, su coexistencia armoniosa e indiferente?

La respuesta psicoanalítica es: *jouissance* [el goce]. No es solo que los diferentes modos de goce sean incongruentes entre sí sin una medida de referencia común; el goce del Otro es insoportable para nosotros porque (y en tanto que) no podemos encontrar una manera adecuada de relacionarnos con nuestro propio goce.

La mayor incompatibilidad no es la que se establece entre mi goce y el del otro, sino entre mí mismo y mi propio goce, que siempre será un intruso éxtimo. Para resolver este dilema el sujeto proyecta el centro de su goce en un Otro y le atribuye a este Otro un acceso pleno a un goce constante. Una constelación de este tipo no puede menos que generar celos: por celos, el sujeto crea/imagina un paraíso (una utopía de goce pleno) del que está excluido.

La misma definición se aplica a lo que podemos llamar celos políticos, desde las fantasías antisemitas sobre las misteriosas prácticas y habilidades de los judíos (que a veces alcanzan niveles de locura, como la afirmación de que los hombres judíos también menstrúan) hasta las fantasías de los fundamentalistas cristianos sobre las extrañas prácticas sexuales de gays y lesbianas. Como señaló Klaus Theweleit, un investigador de la sociología fascista, es demasiado fácil leer estos fenómenos como simples “proyecciones”. Los celos pueden ser muy reales y bien fundados; otra gente puede y tiene una vida sexual mucho más intensa que la del sujeto celoso; un hecho que, como lo subrayara Lacan, no hace que los celos sean menos patológicos. Esta es la sucinta descripción de Lacan de la dimensión política de este dilema:

Cuando nuestro goce se descarrila, solo el Otro es capaz de indicar su posición, pero siempre y cuando estemos separados de ese Otro. De ahí ciertas fantasías, inauditas antes del crisol de razas. Dejar que el Otro tenga su propio modo de goce, eso solo sería posible si no imponemos el nuestro sobre él, si no pensamos que el otro es subdesarrollado ⁴.

Para recapitular el razonamiento: debido a nuestro impasse con nuestro propio goce, la única manera de imaginarnos un goce constante es concebirlo como el goce del Otro; sin embargo, el goce del Otro es, por definición, experimentado como una amenaza a nuestra identidad, como algo que hay que rechazar, incluso destruir.

Con respecto a la identidad de un grupo étnico, esto significa que “siempre existe, en toda comunidad humana, el rechazo de un goce inasimilable, que es el resorte de una posible barbarie”. Aquí, Lacan respalda a Freud, para quien el lazo social (identificación de grupo) está mediada por la identificación de cada uno de sus miembros con la figura de un líder, compartida por todos: Lacan piensa que esta identificación simbólica con un significante-amo se deriva de algún rechazo precedente del goce, y es por eso que para él “el crimen fundador no es el asesinato del padre, sino la voluntad de matar a quien encarna el goce que yo rechazo”. (Y, se podría agregar, incluso el asesinato del padre primordial está basado en el odio a su goce excesivo, porque posee a todas las mujeres).

El punto de partida, lo que “veo de inmediato”, es que no sé quién o qué soy porque me elude el núcleo más íntimo de mi goce. Por lo tanto, me identifico con otros que están atrapados en el mismo dilema, y basamos nuestra identidad colectiva no directamente en algún significante-amo, sino, más importante aun, en nuestro rechazo compartido al goce del Otro.

El estatus del goce del Otro es, de este modo, profundamente ambiguo: es una amenaza a mi identidad, pero al mismo tiempo mi referencia a él funda mi identidad; en resumen, mi identidad emerge como una reacción defensiva a lo que la amenaza, o, como podríamos decir con respecto al antisemitismo, ¿qué es un nazi sin un judío?

Hitler supuestamente dijo: “Tenemos que matar al judío que llevamos dentro”. Abraham B. Yehoshua hizo un comentario apropiado ante esta declaración:

Este retrato devastador del judío como un tipo de entidad amorfa que puede invadir la identidad de un no judío sin que pueda detectarla o controlarla se origina en el sentimiento de que la identidad judía es muy flexible, precisamente porque está estructurada como una especie de átomo cuyo núcleo está rodeado por electrones virtuales que giran en una órbita cambiante ⁵.

En este sentido, los judíos son efectivamente el *objet petit a* de los gentiles: lo que está “en los gentiles más que los propios gentiles”, no otro sujeto que encuentro frente a mí, sino un intruso ajeno y extranjero dentro de mí, lo que Lacan llama *lamelle* [laminilla], el intruso amorfo de plasticidad infinita, un

monstruoso “alien” no-muerto que no puede adoptar una forma determinada y fija.

En este sentido, la declaración de Hitler dice más de lo que se propone: contrariamente a su intención, confirma que los gentiles necesitan la figura antisemita del “judío” para mantener su identidad. Por lo tanto, no solo “el judío está dentro de nosotros”; lo que Hitler fatídicamente se olvidó de agregar es que él, el antisemita, su identidad, también está en el judío. (Y lo mismo vale incluso para cierta clase de antirracismo. El antirracismo políticamente correcto depende de lo que combate [o simula combatir], del propio racismo de primer nivel, parasitando de este modo a su oponente. El antirracismo políticamente correcto se sustenta en el plus de goce que emerge cuando el sujeto políticamente correcto revela triunfante el sesgo racista oculto de una declaración o gesto aparentemente neutrales).

Otra conclusión que podemos sacar de esta mezcla de goces es que el racismo siempre es un fenómeno histórico: aunque el antisemitismo pareciera mantenerse igual a través de los milenios, su forma interna cambia con cada ruptura histórica. El filósofo francés Étienne Balibar observó con perspicacia que en el capitalismo global de hoy, en el que todos somos vecinos de todos aun cuando vivamos muy lejos, la estructura del antisemitismo está, en cierto modo, globalizada: todo grupo étnico percibido como una amenaza a nuestras identidades funciona de la misma manera que el “judío” para el antisemita. La paradoja está en que, en nuestra situación histórica específica, el antisemitismo se universaliza. Esta universalización llega a su apogeo con el hecho único y excepcional de que incluso los propios sionistas fervientes construyen la figura del “judío que se odia a sí mismo” en consonancia con el antisemitismo.

POR QUÉ SAM KRISS ESTÁ EQUIVOCADO

Leí con interés la respuesta que me envió Sam Kriss. Antes que nada, fue deshonesto de su parte escribir:

Como el propio Žižek argumenta a menudo, la patología primaria del racista es negarse a ver al judío o al musulmán o al gitano como a una persona...

Entonces ¿qué se supone que debemos entender cuando dice: “A los musulmanes les resulta imposible soportar nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor despiadado, que, para nosotros, forman parte de nuestras libertades”?

No dije tal cosa. Esto es lo que escribí:

A los musulmanes fundamentalistas les resulta imposible soportar nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor despiadado, que, para nosotros, forman parte de nuestras libertades.

¿Notaron la palabra que omitió?

A pesar de esos deslices intelectuales de la mano, Kriss parece entrometerse también con los conceptos lacanianos que utilizo, y me acusa de usarlos de modo incorrecto. Pero después me encuentro con oraciones como la siguiente: “La fantasía es lo que estructura la realidad, y aunque fuera un síntoma, el síntoma siempre es una señal que debe interpretarse, y no una nube que confunde”.

Ese tipo de frases son un completo disparate, e implican una serie de identificaciones falsas: el objeto a como la causa del deseo queda reducido a su rol en la fantasía (mientras que Lacan elaboró en detalle el estatus del objeto a fuera de la fantasía, así como los modos del deseo que perduran después de que “atrasamos” la fantasía), la fantasía es equiparada al síntoma (mientras que Lacan dedicó capítulos extensos a explicar su oposición), etc.

Como no hay espacio aquí para enfrascarme en esta explicación (basta con recurrir a cualquier buena introducción a Lacan), me limitaré a un párrafo de la respuesta de Kriss que condensa su doble confusión, tanto teórica como política, que culmina en su idea absurda de fidelidad a una fantasía:

En terminología lacaniana, lo que Žižek identifica como una disparidad fundamental entre “nuestro” estilo de vida europeo y civilizado y la irreductible extrañeza de los migrantes sería una asimetría en el orden simbólico. (Lo que abandona aquí no es solo el lacanismo: ¿qué pasó con la identidad hegeliana de la identidad y la no identidad?). Si existe esta asimetría, entonces la fantasía es precisamente el medio para resolverla. Si nos faltan los significantes apropiados para una y otra, entonces la falsedad interceptora de la

fantasía abre un espacio para cierta apariencia de comunicación. Para que los migrantes vivan felices y en paz en Europa, la exigencia no debería ser que renuncien a su fantasía de una vida mejor, sino que se aferren a ella con todas sus fuerzas.

En primer lugar, la premisa básica de la teoría de Lacan dice que lo que mi crítico llama torpemente la “asimetría en el orden simbólico” no se da principalmente entre estilos de vida (culturas) diferentes, sino dentro de cada cultura particular: cada cultura está estructurada alrededor de sus “puntos de imposibilidad” particulares, bloqueos inmanentes, antagonismos, alrededor de su Real.

En segundo lugar, lejos de “resolverlo”, una fantasía lo confunde, oculta el antagonismo; un caso clásico: la figura fantasmática del judío en el antisemitismo confunde el antagonismo de clase al proyectarlo en el “judío”, la causa externa que perturba una estructura social que de otro modo sería armoniosa. La afirmación “Si nos faltan los significantes apropiados para una y otra, entonces la falsedad interceptora de la fantasía abre un espacio para cierta apariencia de comunicación” es completamente engañosa: insinúa que cada cultura logra estar conectada de algún modo consigo misma, solo carece de los significantes apropiados para otras culturas. Por el contrario, la tesis de Lacan establece que cada cultura carece de “significantes apropiados” para sí misma, para su propia representación, y por ese motivo las fantasías son necesarias para llenar ese vacío.

Y aquí la cosa se pone interesante: estas fantasías por lo general están relacionadas con otras culturas. Volviendo a los nazis: la fantasía del judío es un ingrediente clave de la identidad nazi. El judío como enemigo permite al sujeto antisemita evitar la elección entre la clase trabajadora y el capital: al culpar al judío cuyas conspiraciones fomentan la guerra de clases, puede defender la visión de una sociedad armoniosa en la que colaboran el trabajo y el capital.

Por eso Julia Kristeva tiene razón al vincular el objeto fóbico (el judío cuyas conspiraciones teme el antisemita) con el acto de evadir una elección: “El objeto fóbico precisamente implica evadir una elección, trata de mantener al sujeto lejos de la decisión, tanto tiempo como sea posible”.

¿Acaso esta premisa no es especialmente válida para la fobia política? ¿Acaso el objeto/abyecto fóbico, usado por la ideología derechista populista para inspirar miedo y así movilizar a sus partidarios (el judío, el inmigrante, el refugiado en la Europa actual), no encarna una negación a elegir? ¿Elegir qué? Una postura ante la lucha de clases. La figura-fetichismo antisemita del judío es lo último que ve el sujeto justo antes de encontrarse cara a cara con el antagonismo social como elemento constitutivo del cuerpo social (estoy parafraseando aquí la definición freudiana de fetiche como lo último que ve un sujeto justo antes de descubrir que la mujer no tiene pene).

Por eso la primera conclusión es que al menos algunas fantasías son “malas”: definitivamente, no deberíamos aconsejar a los nazis que “no renuncien a su fantasía de una vida mejor (sin judíos) sino que se aferren a ella con todas sus fuerzas”... Entonces ¿deberíamos distinguir entre fantasías “buenas” y “malas”, es decir, deberíamos reemplazar las fantasías racistas con fantasías humanistas inclusivas de hermandad y colaboración global?

Esta parece ser la recomendación de mi crítico cuando escribe que “la falsedad interceptora de la fantasía abre un espacio para cierta apariencia de comunicación”; en resumen, aunque una fantasía no sea cierta, es lo único que tenemos para mantener al menos una apariencia de comunicación.

Pero ¿es esta la enseñanza (política) del psicoanálisis de Lacan en realidad? ¿Es realmente la fantasía el último recurso de la política? ¿El comunismo es, en última instancia, solo una fantasía a la que debemos aferrarnos a toda costa? Lo mínimo que podemos decir es que la teoría de Lacan abre otro camino, lo que podríamos llamar una *política de atravesar la fantasía* : una política que no confunde los antagonismos sociales, sino que los enfrenta, una política que apunta no solo a “concretar un sueño imposible”, sino a practicar un “discurso (lazo social) que no sea el de una apariencia” (Lacan), un discurso que toque/desordene lo Real. Sea lo que sea Lacan, no es un posmodernista que afirma que toda comunicación es, como dice Kriss, una “apariencia”.

Pies de página

4 . Lacan, Jacques, “Television”, en *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment* , Nueva York/Londres, Norton, 1990, p. 32.

5 . Yehoshua, Abraham B., “An Attempt to Identify the Root Cause of Antisemitism”, *Azure* , 32, primavera de 2008.

El Amazonas está en llamas y los pequeños esfuerzos de la humanidad contra la crisis climática nunca parecieron tan escasos

Independent , 20 de septiembre de 2019

EL TEMA DE LA crisis climática volvió a ocupar un lugar prioritario en el orden del día, justo cuando los incendios forestales en el Amazonas empiezan a desaparecer de los titulares de los diarios. Pero ¿nos estamos dirigiendo realmente hacia un suicidio colectivo?

De manera instintiva sentimos que, al destruir la selva amazónica, los brasileños están matando “los pulmones de la Tierra”. Sin embargo, si queremos enfrentar con seriedad las amenazas al medio ambiente, deberíamos evitar precisamente esas extrapolaciones apresuradas que fascinan a nuestra imaginación.

En Europa, hace unas dos o tres décadas todo el mundo hablaba de *Waldsterben* , la muerte de los bosques. El tema estaba en la tapa de todos los semanarios populares, y se hacían cálculos sobre cómo, en medio siglo, Europa se quedaría sin bosques. Ahora hay más bosques en Europa que en cualquier momento del siglo XX, y estamos tomando conciencia de otros peligros, de lo que sucede en las profundidades de los océanos, por ejemplo.

A pesar de que deberíamos tomar muy en serio las amenazas ecológicas, también deberíamos ser plenamente conscientes de cuánta incertidumbre hay en los análisis y las proyecciones que se hacen en este campo; sabremos a ciencia cierta qué está pasando cuando ya sea demasiado tarde. Las extrapolaciones apresuradas solo le proporcionan argumentos a quienes niegan el cambio climático. Deberíamos evitar a toda costa la trampa de una “ecología del miedo”, una fascinación apresurada y morbosa con una catástrofe inminente.

Esta ecología del miedo tiene los sellos distintivos de una forma de ideología creciente y predominante en el capitalismo global, un nuevo opio del pueblo que reemplaza a la religión declinante. Se apropia de la función fundamental de la religión tradicional: la de instalar una autoridad incuestionable que puede imponer límites.

La lección con que nos han machacado es la de nuestra propia finitud: somos solo una especie más en esta Tierra inserta en una biósfera que se extiende más allá de nuestro horizonte. Con la explotación de recursos naturales, estamos empeñando nuestro futuro, por eso deberíamos tratar al planeta con respeto, como algo sumamente sagrado, algo que no debería develarse por completo, que debería permanecer en el misterio hoy y siempre, un poder en el que deberíamos confiar en lugar de dominar.

A pesar de que no podemos adquirir un dominio completo de nuestra biósfera, lamentablemente tenemos el poder de descarrilarla, de perturbar su equilibrio de modo que se des controle y nos golpee en el proceso. Por este motivo, a pesar de que los ecologistas nos exigen todo el tiempo que hagamos cambios radicales en nuestro estilo de vida, por debajo de esta exigencia encontramos lo contrario: una profunda desconfianza en el cambio, en el desarrollo, en el progreso. Todo cambio radical puede traer una consecuencia no deseada como la catástrofe.

En este punto todo se vuelve aún más difícil. Aunque manifestemos una disposición a asumir nuestra responsabilidad por las catástrofes ecológicas, evitar enfrentarse a la verdadera escala de la amenaza puede ser una estratagema delicada. Hay algo engañoso y tranquilizador en nuestra disposición a asumir la culpa por las amenazas al medio ambiente: nos gusta ser culpables ya que, si somos culpables, todo depende de nosotros, somos los que manejamos los hilos de la catástrofe, de modo que también podemos salvarnos simplemente cambiando nuestras vidas.

Lo que nos cuesta muchísimo aceptar (al menos a nosotros, los occidentales) es que podríamos vernos reducidos al rol puramente pasivo de observadores impotentes que no tienen otra opción más que sentarse y contemplar cuál será su destino. Para evitar esto, tendemos a sumergirnos en una actividad frenética y obsesiva, reciclando papeles viejos, comprando alimentos orgánicos, lo que sea, con tal de estar seguros de estar haciendo algo, nuestra contribución.

Somos como el hincha de fútbol que alienta a su equipo frente a la pantalla del televisor de su casa, gritando y saltando del sillón, creyendo de manera supersticiosa que eso ejercerá alguna influencia en el resultado.

Es cierto que la forma típica de negación fetichista relacionada con la ecología es: “Sé muy bien (que todos estamos en peligro), pero, en realidad, no lo creo (por eso no estoy dispuesto a hacer nada importante como cambiar mi estilo de vida)”.

Pero también está la forma contraria de negación: “Sé muy bien que no puedo influir realmente en el proceso que puede conducirnos a la ruina (como una erupción volcánica), pero, sin embargo, me resulta demasiado traumático aceptarlo, por eso no puedo reprimir el impulso de hacer algo, aunque sepa que, en definitiva, no tiene sentido”.

¿Acaso no compramos alimentos orgánicos por ese motivo? ¿Quién cree realmente que las manzanas “orgánicas”, caras y medio podridas, son más saludables? La cuestión es que, cuando las compramos, no solo compramos y consumimos un producto: simultáneamente hacemos algo significativo, mostramos nuestra preocupación y conciencia global y participamos en un gran proyecto colectivo.

La ideología ecológica predominante nos trata como culpables *a priori*, en deuda con la Madre Naturaleza, bajo la presión constante de la agencia superyoica ecológica que se dirige a nosotros en nuestra individualidad: “¿Qué hiciste hoy para pagar tu deuda con la naturaleza? ¿Pusiste todos los papeles de diario en el contenedor de reciclaje correspondiente? ¿Y todas las botellas de cerveza y las latas de Coca Cola? ¿Usaste la bicicleta o el transporte público en lugar del auto? ¿Abriste de par en par las ventanas en lugar de encender el aire acondicionado?”.

Los riesgos ideológicos de una individualización como esa son evidentes: me pierdo en mi propio autoexamen en lugar de plantear interrogantes globales mucho más pertinentes sobre toda nuestra civilización industrial.

De este modo, la ecología se presta fácilmente a la mistificación ideológica. Puede ser un pretexto para un oscurecimiento new age (el elogio de lo premoderno, etc.), para el neocolonialismo (las quejas del mundo desarrollado sobre los peligros del crecimiento acelerado en países en desarrollo como Brasil o China) o una causa para rendir homenaje a los “capitalistas ecológicos” (comprar productos ecológicos y reciclar, como si tener en cuenta la ecología justificara la explotación capitalista). Todas estas tensiones estallaron en nuestras reacciones ante los recientes incendios en el Amazonas.

Hay cinco estrategias principales para distraer de las verdaderas dimensiones de las amenazas ecológicas. La primera, la simple ignorancia: es un fenómeno marginal, no vale la pena preocuparse, la vida continúa, la naturaleza se cuidará sola.

La segunda, la creencia de que la ciencia y la tecnología pueden salvarnos. La tercera, que deberíamos dejar la solución en manos del mercado (con impuestos más altos a quienes contaminan, etc.). La cuarta, recurrimos a la presión superyoica sobre la responsabilidad personal en lugar de tomar medidas sistémicas abarcadoras (cada uno de nosotros debería hacer lo que pueda: reciclar, consumir menos, etc.). Y la quinta, quizás la peor, la promoción de un regreso al equilibrio natural, a una vida más modesta y tradicional por medio de la cual renunciamos a la arrogancia humana y volvemos a ser hijos respetuosos de nuestra Madre Naturaleza.

Todo este paradigma de la Madre Naturaleza arruinada por nuestra arrogancia está equivocado. El hecho de que nuestras fuentes principales de energía (petróleo, carbón) son vestigios de catástrofes del pasado que ocurrieron antes de la aparición de la humanidad es un claro recordatorio de que la Madre Naturaleza es fría y cruel.

Por supuesto, esto de ninguna manera significa que debemos relajarnos y confiar en el futuro: la situación se vuelve aún más peligrosa porque no sabemos bien qué está pasando. Además, como se está confirmando rápidamente, las migraciones (y los muros que intentan frenarlas) están cada vez más entrelazadas con perturbaciones ecológicas como el calentamiento global. El apocalipsis ecológico y el apocalipsis de los refugiados se superponen cada vez más en lo que Philip Alston, un reportero especial de las Naciones Unidas, describió con total precisión: “Nos enfrentamos al riesgo de un ‘apartheid climático’ donde los ricos pagan para escaparse del calor excesivo, el hambre y los conflictos, mientras que el resto del mundo queda abandonado a su suerte”.

Aquellos que son menos responsables por las emisiones globales también tienen menos capacidad para protegerse. Por eso, la pregunta leninista: ¿qué hacer? Estamos en un gran embrollo: aquí no hay ninguna solución simple y “democrática”. La idea de que la propia gente (no solo los gobiernos y las corporaciones) debería decidir suena profunda, pero plantea una cuestión importante: aunque su comprensión no esté distorsionada por intereses corporativos, ¿qué la califica para emitir un juicio sobre un tema tan delicado?

Podemos establecer al menos las prioridades directamente y admitir lo absurdo de nuestros juegos de guerra geopolíticos cuando está en peligro el mismísimo planeta por el cual se libran estas guerras.

En el Amazonas, vemos el juego ridículo de Europa culpando a Brasil y Brasil culpando a Europa. Esto tiene que terminar. Las amenazas ecológicas ponen en evidencia que la era de los Estados nación soberanos está llegando a su fin: se necesita una agencia global fuerte con el poder de coordinar las medidas necesarias. ¿Y esa necesidad de una agencia de este tipo no apunta acaso en la dirección de lo que alguna vez llamamos “comunismo”?

La batalla por el alma de Europa quizás esté perdida, la lucha contra los populistas está por empezar de nuevo

Independent , 29 de enero de 2019

HACE ALGUNOS DÍAS, UN grupo de treinta escritores, historiadores y premios Nobel —que incluía a Bernard-Henri Lévy, Milan Kundera, Salman Rushdie, Orhan Pamuk, Mario Vargas Llosa y Adam Michnik— publicó un manifiesto en varios diarios de Europa. Afirmaban que Europa como idea “se está desintegrando frente a nuestros ojos”.

“Ahora debemos luchar por la idea de Europa o verla morir bajo las olas del populismo” escribieron. “Debemos redescubrir el voluntarismo político o aceptar que nos envuelvan y nos hundan el resentimiento, el odio y su cortejo de tristes pasiones”.

Este manifiesto está profundamente equivocado: al leerlo con detenimiento queda claro por qué los populistas están prosperando. Sus signatarios —la flor y nata de la intelectualidad liberal europea— ignoran el hecho desagradable de que los populistas también se presentan a sí mismos como los salvadores de Europa.

En julio del año pasado, después de asistir a una reunión tormentosa con líderes de la ue, Donald Trump dijo que la Unión Europea ocupaba el primer lugar en la fila de “enemigos” de Estados Unidos, seguida por Rusia y China. Hubo mucha premura en condenar esta afirmación (“Trump está tratando peor a los aliados de Estados Unidos que a sus enemigos”, etc.); en vez de eso, deberíamos hacernos algunas preguntas muy sencillas. ¿Qué le preocupa tanto a Trump sobre la UE? ¿De qué Europa está hablando Trump?

Cuando algunos periodistas le preguntaron sobre los inmigrantes que llegaban a Europa, Trump dio una respuesta digna del populista antiinmigración que es: los inmigrantes están destruyendo el tejido de los estilos de vida europeos; presentan un peligro para la identidad espiritual europea. En pocas palabras, eran personas como el húngaro Orbán o el italiano Salvini las que hablaban a través de él. Nunca deberíamos olvidar que ellos también quieren defender a Europa. Entonces ¿qué Europa es la que molesta tanto a Trump como a los populistas europeos?

Es la Europa de la unidad transnacional, la Europa vagamente consciente de que, para hacer frente a los desafíos de la época, deberíamos ir más allá de los límites de los Estados nación. Es la Europa que también se esfuerza desesperadamente por seguir siendo fiel, de algún modo, al antiguo lema de la Ilustración sobre la solidaridad con las víctimas, la Europa que es consciente de que la humanidad hoy es Una, que todos estamos en el mismo barco (o, como decimos nosotros, en la misma Nave Espacial Tierra). La Europa que cree que el sufrimiento del otro también es nuestro problema.

Deberíamos mencionar aquí a Peter Sloterdijk, que observó que hoy la lucha consiste en cómo asegurar la supervivencia del logro económico-político más importante de la Europa moderna, el estado de bienestar socialdemócrata.

Según Sloterdijk, nuestra realidad es —por lo menos en Europa— una “socialdemocracia objetiva” en oposición a una socialdemocracia “subjetiva”: deberíamos diferenciar entre socialdemocracia como un abanico de partidos políticos, y socialdemocracia como la “fórmula de un sistema”.

En un artículo de 2009, Sloterdijk escribió que la fórmula socialdemócrata “describe con precisión el orden político-económico de las cosas, que está definido por el Estado moderno como el estado de los impuestos, como el estado de la infraestructura, como el estado del Estado de derecho y, por último, como el estado social y el estado terapéutico”.

“En todos lados encontramos una democracia social fenoménica y una estructural, una manifiesta y otra latente, una que aparece como un partido y otra que está más o menos integrada en las propias definiciones, funciones y procedimientos de la categoría de Estado moderno como tal”.

Esta idea que subyace en la Europa unida quedó distorsionada y casi olvidada, y solamente en momentos de peligro nos vemos forzados a volver a esta dimensión esencial de Europa, a su potencial oculto.

Europa se encuentra atrapada entre las pinzas formadas por Estados Unidos, de un lado, y Rusia, del otro, que quieren desmembrarla: tanto Trump como Vladimir Putin apoyan el Brexit, respaldan a los euroescépticos en todos lados, desde Polonia hasta Italia.

¿Qué les preocupa tanto sobre Europa cuando todos conocemos las penurias de la ue que fracasa una y otra vez en todas las pruebas: desde su incapacidad para promulgar políticas uniformes en cuanto a los inmigrantes hasta su lamentable reacción frente a la guerra arancelaria de Trump?

Obviamente no es la Europa real que exaspera, sino la idea de Europa que se vuelve a encender contra todo pronóstico y se hace palpable en los momentos de peligro. El problema para Europa es cómo permanecer fiel a su legado emancipador cuando está amenazado por la arremetida del populismo conservador. Entonces ¿cómo se hace?

En su *Notas para la definición de la cultura*, el gran exponente del pensamiento conservador T. S. Eliot señaló que hay momentos en que la única opción está entre la herejía y el descreimiento, en que la única manera de mantener viva una religión es realizar una división sectaria de su cuerpo principal. Eso es lo que hay que hacer ahora: la única manera de derrotar realmente a los populistas y redimir lo que vale la pena salvar de la democracia liberal es realizar una división sectaria del cuerpo principal de la democracia liberal. En otras palabras, a veces la única manera de resolver un conflicto es no buscar un consenso, sino radicalizar la propia posición.

Volviendo a la carta de las treinta luminarias liberales: lo que se niegan a admitir es que la Europa cuya desaparición deploran ya está irremediabilmente perdida. La amenaza no viene del populismo: el populismo es simplemente una reacción al fracaso del *establishment* liberal europeo de permanecer fiel al potencial emancipador de Europa, que ofrece una escapatoria falsa a los problemas de la gente común. Por eso, la única manera de derrotar realmente al populismo es someter al propio *establishment* liberal y a sus políticas a una crítica despiadada desde el punto de vista de la “fórmula socialdemócrata” que el *establishment* traicionó con su giro neoliberal.

Esto no significa que podemos volver simplemente a aquellos viejos tiempos del “estado de bienestar”: la única manera de resucitar la “fórmula” para Europa es reinventarla de una forma mucho más radical, una forma que se ajuste al dilema actual con sus nuevos desafíos sociales y ecológicos. La única manera de redimir lo que vale la pena salvar del pasado es avanzar.

La masculinidad tóxica puede ser heroica, y aquí están las mujeres que lo demuestran

Independent , 11 de febrero de 2019

CUANDO INTENTO EXPLICAR A los estudiantes lo que significa el término “asociaciones libres” en el tratamiento psicoanalítico, a menudo hago referencia al conocido dicho: “¡No arrojes al bebé con el agua del baño!”.

Cuando un psicoanalista le pide a un paciente que “asocie libremente”, es decir, que suspenda el control del yo consciente y diga todo lo que se le venga a la mente, ¿acaso ese psicoanalista no exige casi lo contrario?

El paciente debe arrojar al bebé (el yo) y conservar solamente el agua del baño de las asociaciones libres. Por supuesto, la idea es que esta “agua sucia” saque a la luz la verdad oculta del propio yo sensato y saludable. No olviden que la suciedad del agua viene del bebé, no de afuera.

¿No se aplica lo mismo para muchos falsos ecologistas? Están obsesionados con las viviendas saludables y “sustentables” en un hábitat limpio y verde, e ignoran el agua sucia que flota libremente en el área circundante contaminada. Si queremos tratar con seriedad el problema de la contaminación, lo primero que hay que hacer es enfocarse en las áreas circundantes sucias y analizar cómo nuestros hábitats “sustentables” aislados simplemente exportan la contaminación a su entorno.

Quizás deberíamos adoptar el enfoque opuesto, como lo hacen en Japón: concentrar la mayor cantidad de contaminación y población en las grandes ciudades, para que funcionen como bebés sucios en un baño de agua (relativamente) limpia.

Otro ejemplo: el abrumador número de delitos de pedofilia dentro de la Iglesia católica en todo el mundo, desde Irlanda y Pennsylvania hasta Australia. Son delitos cometidos por miembros de una institución que se presenta a sí misma como la brújula moral de nuestra sociedad, y nos obligan a rechazar la sencilla idea de que la Iglesia podría deshacerse simplemente de los malos sacerdotes y conservar a los buenos.

Hay un “inconsciente institucional”; un lado oculto obsceno, no aceptado que sostiene a la institución pública. No es simplemente en aras de la conformidad que la Iglesia ha tratado de acallar sus escándalos de pedofilia; por el contrario, al defenderse a sí misma, la Iglesia está defendiendo su secreto obsceno más íntimo.

Quizás el ejemplo más claro lo dio un debate reciente sobre la masculinidad tóxica. En respuesta al nuevo comercial de Gillette que anima a los hombres a ser menos violentos y mejores, oímos a menudo que el comercial no estaba dirigido contra los hombres, sino contra los excesos tóxicos de la masculinidad. En pocas palabras, el comercial es solo una señal de que tenemos que arrojar el agua sucia del baño de la masculinidad brutal.

Pero aquí hay algunos problemas. Observemos con detenimiento la lista (propuesta por la Asociación Estadounidense de Psicología) de rasgos que, supuestamente, caracterizan a la “masculinidad tóxica”: reprimir las emociones y ocultar la angustia; negarse a pedir ayuda; asumir riesgos aunque implique el peligro de hacerse daño. No veo nada específicamente “masculino” en esta lista.

¿No encaja mucho más con un simple acto de coraje en una situación difícil en que, para hacer lo correcto, debemos reprimir las emociones, en que no podemos esperar ninguna ayuda sino que debemos asumir el riesgo y actuar, aunque signifique exponernos al peligro?

Conozco a muchas mujeres —a decir verdad, más mujeres que hombres— que, en situaciones difíciles, no sucumbieron a la presión de su entorno y, por el contrario, actuaron precisamente de esta manera. Para citar un ejemplo de la mitología griega: cuando Antígona decidió enterrar a Polinices, ¿acaso no cometió un acto que encaja con los rasgos básicos de la “masculinidad tóxica”?

Definitivamente reprimió sus emociones y ocultó su angustia, se negó a pedir ayuda, asumió un riesgo que implicaba un gran peligro de daño para sí misma. En nuestra era del conformismo políticamente correcto, una postura como esa presenta un peligro.

Encontramos rastros de esta clásica figura femenina llena de coraje en la cultura popular actual, especialmente en dos series de televisión, *Homeland* y *The Killing* .

La heroína de *Homeland* es Carrie Mathison, una agente de la CIA con un trastorno bipolar, dedicada a luchar contra el terrorismo. Su estricto sentido de la justicia la impulsa a violar muchas reglas y a entrar en conflicto con sus superiores que incluso ponen en peligro la vida de su subordinada. Se parece a la inspectora Sarah Lund, la heroína de la magnífica serie danesa *The Killing* , otro personaje con trastorno límite de la personalidad que reacciona con violencia a la hipocresía del *establishment* y termina siendo totalmente excomulgada. Dios nos presenta tantas de estas mujeres tóxicamente masculinas como sea posible en la vida real.

Hay un viejo y delicioso chiste soviético del género "Radio Ereván". Un oyente pregunta: "¿Es verdad que Rabinovitch se ganó un auto nuevo en el sorteo?", y la radio le contesta: "En principio, sí, es verdad, pero no era un auto nuevo sino una bicicleta vieja, y tampoco se la ganó, sino que la robaron para él".

¿No se puede decir exactamente lo mismo sobre la masculinidad tóxica?

Preguntémosle a Radio Ereván: "¿La masculinidad es realmente tóxica?". Podemos adivinar la respuesta: "En principio sí, es verdad, pero el contenido tóxico no es de ninguna manera específicamente masculino, además representa lo que a menudo es la única manera razonable y valiente de actuar".

El misterioso caso de la desaparición de los marxistas chinos muestra lo que pasa cuando la ideología del Estado se desbarranca

Independent , 29 de noviembre de 2018

HOY EN DÍA, CAMBOYA es el símbolo de los antagonismos de la parte “en vías de desarrollo” de nuestro mundo. Hace poco tiempo, condenaron por sus crímenes a los últimos líderes del Jemer Rojo; pero ¿dónde está Camboya ahora, cuando (al menos, de manera oficial) saldó sus cuentas con los horrores del *Khmer Rouge* ? Miles de talleres clandestinos, prostitución infantil por todos lados y la mayoría de los restaurantes y hoteles en manos de dueños extranjeros: una forma de miseria es reemplazada a menudo por otra versión ligeramente mejor. Pero ¿acaso no está China atrapada en un dilema similar, aunque menos extremo?

Al responder a las voces críticas, las autoridades chinas parecen recurrir cada vez más a un procedimiento particular: una persona (un activista ecológico, un estudiante marxista, el jefe de la Interpol, un predicador religioso, un editor de Hong Kong, incluso una popular actriz de cine) desaparece de pronto durante un par de semanas antes de volver a aparecer en público con acusaciones específicas formuladas en su contra. Este prolongado período de silencio transmite un mensaje clave a los ciudadanos: China puede ejercer un poder impenetrable sobre cualquiera sin exigir ningún tipo de prueba. Solo cuando se acepta esto se sigue el razonamiento jurídico.

Pero el caso de la desaparición de estudiantes marxistas es bastante específico. Mientras que todas las desapariciones involucran a individuos cuyas actividades pueden ser caracterizadas, de algún modo, como una amenaza para el Estado, la desaparición de estudiantes marxistas legitima su actividad crítica por medio de una referencia a la propia ideología oficial.

En estos últimos años, el liderazgo chino decidió reafirmar la ortodoxia ideológica. Hay menos tolerancia hacia la religión, y se volvieron a publicar grandes tiradas de los textos de Marx, Lenin y Mao. Sin embargo, el mensaje que eso transmite es casi siempre “no se lo tomen en serio”.

Los estudiantes desaparecidos estaban haciendo exactamente lo que se les había impuesto: acción sobre la ideología oficial, solidaridad con respecto a los trabajadores sobreexplotados, la ecología y los derechos de las mujeres, y la lista continúa. Dos de los ejemplos más conocidos (al menos en nuestros informes periodísticos) son los de Zhang Shengye y Yue Xin. Mientras paseaba por el campus, Zhang, un reciente graduado de la Universidad de Pekín (también conocida como universidad “Beida”) en Beijing, de pronto fue rodeado por un grupo de hombres con chaquetas negras que salieron de un auto negro y que, después de golpearlo ferozmente, lo metieron a la fuerza en el auto y se lo llevaron. Otros estudiantes que filmaron el hecho con sus celulares también fueron golpeados y obligados a borrar las grabaciones. A partir de ese momento, nadie volvió a saber nada de Zhang.

Yue Xin, una estudiante de 22 años de la misma universidad, que encabezó la campaña para esclarecer el suicidio de una estudiante violada por un alto funcionario del partido, también desapareció. Y cuando su madre intentó averiguar qué había pasado con su hija, también desapareció. Yue formaba parte de un círculo marxista que combinaba la lucha por los derechos de los trabajadores, la preocupación por la ecología y una versión china del #MeToo. Juntó a decenas de estudiantes de distintas universidades y se dirigieron a Shenzhen a apoyar a los trabajadores de una fábrica local de robots industriales que exigían un sindicato independiente. Poco después de una brutal represión policial desaparecieron cincuenta estudiantes y trabajadores.

Lo que desencadenó tanto pánico en el liderazgo del partido fue, por supuesto, el fantasma de una red de autoorganización que estaba emergiendo a través de vínculos directos y horizontales entre grupos de estudiantes y trabajadores, basada en el marxismo, con simpatías en algunos viejos cuadros del partido e incluso partes del ejército.

Una red como esa socava directamente la legitimidad del régimen del partido y lo denuncia como una impostura. No extraña, entonces, que en los últimos años China cerrara muchos sitios web maoístas y prohibiera varios grupos de debate marxistas en las universidades. En estos días, lo más peligroso que se puede hacer hoy en China es creer en la propia ideología oficial y tomarla en serio.

Sin embargo, no debemos caer en la trampa de simpatizar con los estudiantes marxistas, esperando que de algún modo ganen o que al menos obliguen al partido a cambiar su enfoque y tomar en serio los problemas de los trabajadores. En cambio, deberíamos (ellos también deberían) formular una pregunta más básica e inquietante: ¿por qué será que los estados en los que el marxismo fue elevado a la categoría de ideología oficial fueron precisamente los estados en los que cualquier movimiento obrero independiente fue brutalmente aplastado y se dio rienda suelta a la explotación de trabajadores?

Ya no basta con lamentar que el partido chino no es verdaderamente fiel a su ideología marxista. Más bien, debemos indagar si hay algo equivocado en la ideología misma, por lo menos en su forma tradicional.

Para terminar con la crisis política global, la izquierda necesita aprender de Donald Trump

Independent , 29 de octubre de 2018

UNA SERIE DE EVENTOS sucedió hace poco en Estados Unidos: el escándalo por la nominación de Brett Kavanaugh a la Corte Suprema, el envío de paquetes sospechosos a destacados demócratas liberales, el tiroteo en la sinagoga de Pittsburgh, la agudización de la retórica de Trump: desde caracterizar a los principales medios públicos de Estados Unidos como enemigos del pueblo hasta sugerir que si los republicanos perdían las elecciones de medio término, no reconocería los resultados porque estarían basados en el fraude.

Puesto que todos esos fenómenos ocurrieron en el lado republicano del espacio político estadounidense y ya que el color del partido republicano es el rojo, podemos ver cómo el viejo lema anticomunista de los días de la Guerra Fría —“Mejor muerto que rojo”— adquiere hoy un nuevo e inesperado significado. Pero deberíamos ser más precisos: ¿qué está pasando realmente con esta erupción de vulgaridad en nuestro espacio político?

Como Yuval Noah Harari observó en su *Homo Deus*^M, la gente se siente comprometida con las elecciones democráticas solo cuando comparte un vínculo básico con la mayoría de los demás votantes. Si la experiencia de los demás votantes me resulta ajena, y si creo que no entienden mis sentimientos y no se interesan por mis intereses vitales, entonces aunque pierda la votación por cien votos a uno no tengo ninguna razón para aceptar el resultado. Por lo general, las elecciones democráticas funcionan solo en el seno de poblaciones que tienen algún vínculo previo en común, como creencias religiosas y mitos nacionales compartidos. Son un método para resolver desacuerdos entre gente que ya está de acuerdo en cuestiones básicas. Cuando este acuerdo en cosas básicas tambalea, el único procedimiento a nuestra disposición (fuera de la guerra declarada, por supuesto) son las negociaciones. Por esta razón el conflicto de Medio Oriente no puede resolverse por medio de elecciones, sino solo a través de la guerra o la negociación.

Sin embargo, la creciente falta de acuerdo en cuestiones básicas en Estados Unidos y en otras partes del mundo no se refiere principalmente a la diversidad religiosa o étnica, atraviesa a todo el cuerpo político: confronta dos visiones de vida social y política, populista-nacionalista y liberal-democrática. Esta confrontación refleja la lucha de clases, pero de manera desplazada: los populistas de derecha se presentan como la voz de la clase obrera oprimida, mientras que los liberales de izquierda son la voz de las nuevas élites.

En última instancia, no es posible resolver las tensiones por medio de la negociación: un lado tiene que ganar o hay que transformar todo el campo.

De este modo, se está produciendo una ruptura en lo que los filósofos llaman la “sustancia ética” de nuestra vida. Esta ruptura se está volviendo demasiado grande para la democracia normal, y está empujando poco a poco hacia una especie de guerra fría civil. La “grandeza” pervertida de Trump está en que, efectivamente, actúa: no tiene miedo de violar reglas no escritas (y escritas) para imponer sus decisiones. Nuestra vida pública está regulada por una espesa red de costumbres no escritas, reglas que nos enseñan cómo aplicar las reglas explícitas (escritas). Mientras que Trump se apega (más o menos) a las normas legales explícitas, tiende a ignorar los silenciosos pactos no escritos que determinan cómo debemos aplicar estas reglas. La manera en que manejó el asunto de Kavanaugh fue solo el último ejemplo.

En lugar de culpar a Trump, la izquierda debería aprender de él y hacer lo mismo. Cuando una situación lo exija, deberíamos hacer lo imposible de manera desvergonzada y violar las reglas no escritas. Lamentablemente, la izquierda actual se aterroriza de antemano ante cualquier acto radical; incluso cuando está en el poder, se preocupa todo el tiempo: “Si hacemos esto, ¿cómo va a reaccionar el mundo? ¿Nuestros actos causarán pánico?”. En última instancia, este temor significa: “¿Nuestros enemigos se enojarán y reaccionarán?”. Para actuar en política, hay que superar ese temor y asumir el riesgo, dar un paso hacia lo desconocido.

Algunos políticos como Andrew Cuomo están haciendo un llamamiento desesperado a volver a la civilidad, pero eso no es suficiente: no toma en cuenta el hecho de que el ascenso del populismo brutal llenó el hueco abierto por el fracaso del consenso liberal.

Entonces ¿qué vamos a hacer? Deberíamos citar aquí a Samuel Beckett. En *Malone muere*, escribió: “Todo se divide en sí mismo, supongo”. La división básica no es, según afirmaba Mao Zedong, aquella donde la unidad se divide en dos; es la división de algo anodino en la unidad y su resto. Hasta la reciente explosión populista, la “unidad” en que estaban divididas nuestras sociedades era el consenso liberal con su respeto por las costumbres establecidas y no escritas de la lucha democrática compartidas por todos; el resto “excluido” eran los supuestos extremistas de ambos lados; eran tolerados, pero privados de participar en el poder político. Con el ascenso del populismo de la derecha alternativa, la hegemonía del centro liberal fue socavada; una lógica política diferente (no tanto con respecto a su contenido, sino principalmente con respecto a su estilo) se impuso como parte de la cultura dominante.

Una situación como esta no puede durar indefinidamente, se necesita un nuevo consenso, la vida política de nuestras sociedades debería dividirse en una nueva “unidad”, y no está determinado de antemano cuál será esta unidad. La situación viene acompañada de peligros reales —¿quién puede adivinar las consecuencias, si gana Bolsonaro en Brasil, no solo para Brasil sino para todos nosotros?—, pero en lugar de perder la calma y resignarnos al pánico, deberíamos juntar coraje y usar este momento peligroso como una oportunidad.

Para volver a citar a Mao: “Hay un gran caos bajo el cielo; la situación es excelente”.

La unidad, el nuevo espacio común, que la izquierda debería ofrecer es simplemente el logro económico-político más grande de la Europa moderna: el estado de bienestar socialdemócrata. De acuerdo con Peter Sloterdijk, nuestra realidad es —por lo menos en Europa— una “socialdemocracia objetiva” en oposición a una socialdemocracia “subjética”: deberíamos diferenciar entre socialdemocracia como un abanico de partidos políticos, y socialdemocracia como la “fórmula de un sistema” que “describe con precisión el orden político-económico de las cosas, que está definido por el Estado moderno como el estado de los impuestos, como el estado de la infraestructura, como el estado del Estado de derecho y, por último, como el estado social y el estado terapéutico”. “En todos lados encontramos una democracia social fenoménica y una estructural, una manifiesta y otra latente, una que aparece como un partido y otra que está más o menos integrada en las propias definiciones, funciones y procedimientos de la categoría de Estado moderno como tal”.

Entonces ¿estamos volviendo a lo viejo? No: la paradoja es que, en la nueva situación actual, insistir en el viejo estado de bienestar socialdemócrata es casi un acto revolucionario. Las propuestas de Sanders y Corbyn son, a menudo, menos radicales que las de la socialdemocracia moderada de hace medio siglo, pero, sin embargo, son acusados de ser socialistas radicales.

Si bien la derecha populista es nacionalista, es mucho mejor que la izquierda para organizarse como una red internacional. Por lo tanto, el nuevo proyecto de la izquierda solo podrá cobrar vida si iguala el internacionalismo populista y se organiza como un movimiento global. El pacto emergente entre Sanders, Corbyn y Varoufakis es el primer paso en esta dirección. La reacción del *establishment* liberal será violenta. La campaña contra el supuesto antisemitismo de Corbyn es apenas el primer indicio de cómo todo el movimiento será víctima de una campaña de desacreditación. Pero no hay otra forma: hay que correr riesgos.

En *Notas para la definición de la cultura*, Eliot señaló que hay momentos en que la única opción está entre la herejía y el descreimiento, en que la única manera de mantener viva una religión es realizar una división sectaria de su cuerpo principal. Esto es lo que hay que hacer ahora: la única manera de derrotar realmente a Trump y redimir lo que vale la pena salvar de la democracia liberal es realizar una división sectaria del cuerpo principal de la democracia liberal.

Por qué ser filósofo en medio de una ola de calor es tan insoportable

Independent , 3 de agosto de 2018

● DIO EL CALOR. El lugar donde sueño estar ahora es en las islas Svalbard, al norte de Noruega, cerca del Polo Norte. Pero como estoy encerrado en mi casa, lo único que puedo hacer es prender el aire acondicionado y leer... sobre las continuas olas de calor y el calentamiento global, por supuesto.

Todo un tema. Ya no es una gran noticia que las temperaturas suban a 50 °C, es algo habitual en la medialuna que va desde los Emiratos hasta el sur de Irán, en regiones de la India, en el Valle de la Muerte, y ahora nos enteramos de que las perspectivas son mucho más oscuras y no solo amenazan las áreas desérticas. En Vietnam, muchos campesinos decidieron dormir de día y trabajar de noche a causa del calor insoportable.

La región más poblada de la Tierra —la llanura del norte de China desde Beijing hasta Shanghái, densamente poblada y gran productora de alimentos— se volverá inhabitable si continúa el calentamiento global. La causa será la combinación letal de calor y humedad medida como la temperatura de “bulbo húmedo”. Cuando la temperatura de bulbo húmedo alcanza los 35°C, el cuerpo humano no puede enfriarse por medio de la transpiración, incluso personas saludables sentadas a la sombra mueren dentro de las seis horas.

Entonces ¿qué está pasando? Nos estamos volviendo cada vez más conscientes de la extrema incertidumbre de nuestra supervivencia: un terremoto devastador, un enorme asteroide que impacta en la Tierra, una mortífera ola de calor, y se termina todo. Gilbert Keith Chesterton escribió: “Quiten lo sobrenatural y lo que queda es lo antinatural”. Deberíamos suscribir a esta afirmación, pero en el sentido opuesto, no en el sentido previsto por Chesterton: deberíamos aceptar que la naturaleza es “antinatural”, un espectáculo estrafalario de perturbaciones contingentes sin ninguna razón o sentido. Pero están pasando muchas más cosas.

El calentamiento global nos alerta que, pese a toda nuestra actividad espiritual y práctica, somos, en el nivel más básico, solo otra especie viva del planeta Tierra. Nuestra supervivencia depende de ciertos parámetros naturales que automáticamente damos por sentados.

El calentamiento global nos enseña que la libertad de la humanidad fue posible solo en el contexto de parámetros naturales estables de la vida en la Tierra (temperatura, composición del aire, suministro de agua, energía suficiente y demás): el ser humano puede “hacer lo que quiera” siempre y cuando se mantenga dentro de ciertos límites, de modo que no perturbe seriamente esos parámetros de la vida. A medida que nuestra libertad de crecer como especie empieza a causar impacto en el mundo, la respuesta de la naturaleza entonces restringe nuestra libertad. La “naturaleza” se vuelve una especie de categoría social en sí misma.

Actualmente, la ciencia y la tecnología ya no apuntan a entender y a reproducir los procesos naturales, sino a generar nuevas formas de vida que nos sorprendan; el objetivo ya no es dominar la naturaleza (tal como es), sino generar algo nuevo, más grande, más fuerte que la naturaleza común, incluyéndonos a nosotros mismos. Un ejemplo ilustrativo es la obsesión con la inteligencia artificial, que apunta a producir un cerebro más poderoso que el cerebro humano. El sueño que sustenta la labor tecnológica es desencadenar un proceso sin retorno, un proceso que se reproduciría exponencialmente y seguiría adelante por su cuenta.

Por lo tanto, la idea de “segunda naturaleza” es más pertinente que nunca, en sus dos significados principales. En primer lugar, literalmente, como la nueva naturaleza generada artificialmente: monstruos de la naturaleza, vacas y árboles deformados, o —un sueño más positivo— organismos manipuladas genéticamente, “mejorados” en la dirección que nos convenga.

Después, la “segunda naturaleza” en el sentido más estándar de la autonomización de los resultados de nuestra propia actividad: la manera en que nos eluden las consecuencias de nuestros actos, la manera en que generan un monstruo con vida propia. Es este horror ante los resultados imprevistos de nuestros propios actos lo que causa conmoción y pavor, no el poder de la naturaleza sobre el que no tenemos ningún control.

El proceso que amenaza con salirse de control ya no es solo el proceso social del desarrollo económico y político, sino nuevas formas de procesos naturales en sí, desde catástrofes nucleares hasta el calentamiento global y las consecuencias imprevistas de las manipulaciones biogenéticas. ¿Podemos imaginar siquiera lo que pueden llegar a ser los resultados imprevistos de los experimentos nanotecnológicos: nuevas formas de vida reproduciéndose sin control al igual que el cáncer?

Por lo tanto, estamos ingresando en una nueva fase en que es simplemente la naturaleza misma la que se “desvanece en el aire” (según las palabras del *Manifiesto comunista* de Marx): la consecuencia principal de estos avances científicos en biogenética es el fin de la naturaleza. Esto nos obliga a dar una nueva vuelta de tuerca al título de Freud *El malestar en la cultura* : malestar, inquietud, en la cultura. Con los últimos avances, el malestar pasa de la cultura a la naturaleza misma: la naturaleza ya no es “natural”, el telón de fondo confiable y “compacto” de nuestras vidas. Ahora se revela como un mecanismo frágil que puede estallar, en cualquier momento, en una dirección catastrófica.

Mientras pensaba en las olas de calor y me perdía en especulaciones teóricas, terminé olvidándome de la triste realidad del calor insoportable. En pocas palabras, caí en la trampa de lo que Freud llama la negación fetichista: sé muy bien (que el peligro es muy grave), pero, sin embargo, no puedo tomármelo en serio, no creo realmente que pueda suceder.

Lamentablemente, quizás lo único que pueda despertarnos sea el impacto de una catástrofe real. Y entonces tomaremos conciencia de la ridiculez de las peleas entre los Estados nación, de los juegos del *America First* y el Brexit, cuando el mundo entero se esté desintegrando poco a poco y solo un enorme esfuerzo colectivo pueda devolvernos la esperanza.

Necesitamos analizar por qué equiparamos las críticas a Israel con el antisemitismo

Independent , 8 de abril de 2018

LOS CONTINUOS ATAQUES AL Partido Laborista por el supuesto antisemitismo de algunos de sus miembros prominentes no es solo muy sesgada sino que, a largo plazo, oculta el verdadero peligro del antisemitismo actual.

Ese peligro estaba perfectamente ilustrado en una caricatura publicada en julio de 2008 en el diario vienés *Die Presse* : dos robustos austríacos, con apariencia de nazis, están sentados a una mesa y uno de ellos, que tiene un diario en la mano, le comenta a su amigo: “¡Aquí se puede ver de nuevo cómo se utiliza de manera incorrecta un antisemitismo totalmente justificado para hacer una crítica barata a Israel!”.

Este chiste gira en torno al argumento estándar contra los críticos de las políticas del Estado de Israel: como cualquier otro Estado, Israel puede y debería ser juzgado y, en algún momento, criticado, pero algunos críticos de Israel utilizan de manera incorrecta la crítica justificada a las políticas israelíes con fines antisemitas. Cuando los cristianos fundamentalistas actuales, partidarios de la política israelí, rechazan las críticas izquierdistas a las políticas israelíes, ¿su línea argumental implícita no está extrañamente cerca de la caricatura de *Die Presse* ?

Eso significa que, al abordar el conflicto palestino-israelí, deberíamos apegarnos a estándares fríos y despiadados, frenar el impulso de tratar de “comprender” la situación: deberíamos resistirnos de manera incondicional a la tentación de “comprender” el antisemitismo árabe (donde lo encontremos realmente) como una reacción “natural” a la triste situación de los palestinos, o “comprender” las medidas israelíes como una reacción “natural” a la luz de la memoria del Holocausto.

No debería haber “comprensión” para el hecho de que, en muchos, y tal vez en la mayoría de los países árabes, desde Arabia Saudita hasta Egipto, aún consideran a Hitler como un héroe, el hecho de que, en los textos escolares de la primaria, se les atribuyen todos los mitos antisemitas tradicionales, desde el libro *Los protocolos de los sabios de Sion* , notoriamente antisemita (y falsificado) que afirma que los judíos usan la sangre de niños cristianos (o árabes) para hacer sacrificios.

Afirmar que este antisemitismo articula de un modo desplazado la resistencia contra el capitalismo no lo justifica de ninguna manera, y lo mismo es válido para el antisemitismo nazi: también extrajo su energía de la resistencia anticapitalista. El desplazamiento no es aquí una operación secundaria, sino el gesto fundamental de la mistificación ideológica.

Por lo tanto no deberíamos interpretar o juzgar conjuntamente actos singulares, deberíamos escindirlos de la textura histórica: las acciones actuales de las Fuerzas de Defensa de Israel en Cisjordania no deberían ser juzgadas a la luz de la memoria del Holocausto. El hecho de que muchos árabes celebren a Hitler o de que se profanen sinagogas en Francia y otros países de Europa no debería ser juzgado como una reacción inapropiada pero comprensible a lo que los israelíes están haciendo en Cisjordania.

Cuando se califica a cualquier manifestación pública contra las actividades de las Fuerzas de Defensa de Israel en Cisjordania como una expresión de antisemitismo y —por lo menos, de manera implícita— se la pone en la misma línea con los defensores del Holocausto, es decir, cuando se invoca permanentemente la sombra del Holocausto para neutralizar cualquier crítica contra las operaciones militares y políticas de Israel, no basta con insistir en la diferencia entre el antisemitismo y la crítica a medidas particulares del Estado de Israel; deberíamos ir un poco más allá y afirmar que es el Estado de Israel el que, en este caso, está profanando la memoria de las víctimas del Holocausto, manipulándolos de manera despiadada, utilizándolos como un medio para legitimar medidas políticas en el presente.

Esto significa que deberíamos rechazar de plano la mera idea de cualquier vínculo lógico o político entre el Holocausto y las tensiones actuales entre palestinos e israelíes. Son dos fenómenos completamente distintos: uno forma parte de la historia europea de la resistencia derechista a la dinámica de la modernización; el otro, de los últimos capítulos de la historia de la colonización.

Por otro lado, para los palestinos lo más difícil es aceptar que su verdadero enemigo no es el pueblo judío sino los propios regímenes árabes que manipulan su difícil situación para, precisamente, evitar este cambio, la radicalización política en su propio seno.

Efectivamente, parte de la situación actual de Europa es el crecimiento del antisemitismo. En Malmö, Suecia, la agresiva minoría musulmana acosa a los judíos para que tengan miedo de caminar por la calle con sus vestimentas tradicionales. Esos fenómenos deberían condenarse de manera clara y sin ambigüedades: la lucha contra el antisemitismo y la lucha contra la islamofobia deberían ser vistas como dos aspectos de la misma lucha. Lejos de representar una postura utópica, esta necesidad de una lucha en común está basada en el mismísimo hecho de las consecuencias trascendentales del sufrimiento extremo. En un fragmento memorable de *Still Alive*, Ruth Klüger describe una conversación con “algunos doctorandos avanzados” en Alemania:

Uno cuenta que en Jerusalén conoció a un viejo judío húngaro, sobreviviente de Auschwitz, que, sin embargo, despotricaba contra los árabes y los despreciaba. “¿Cómo es posible que alguien que viene de Auschwitz hable así?”, pregunta el alemán. Entro al ruedo y discuto, quizás más apasionadamente de lo necesario. ¿Qué esperaba? Auschwitz no fue una institución formativa [...] No se aprendía nada ahí, y mucho menos sobre humanidad y tolerancia. “No salió nada bueno de los campos de concentración”, me oigo a mí misma decir, elevando la voz, ¿y él espera catarsis, purificación, todas esas cosas que vemos en el teatro? Fueron los establecimientos más inútiles y sin sentido que se puedan imaginar ⁶.

En pocas palabras, el horror extremo de Auschwitz no lo convertía en un lugar que purificaba intrínsecamente a cada una de las víctimas sobrevivientes y las transformaba en sujetos sensibles éticamente que se despojaron de todos sus intereses mezquinos y egoístas.

La lección que podemos aprender aquí es muy triste: tenemos que abandonar la idea de que hay algo emancipador en las experiencias extremas, que nos permite limpiar el desorden y abrir los ojos a la verdad definitiva de una situación. O, como lo dijo de forma tan concisa Arthur Koestler, el gran anticomunista convertido: “Si el poder corrompe, lo contrario también es cierto; la persecución corrompe a las víctimas, aunque quizás de una manera más sutil y más trágica”.

Pie de página

⁶ . Klüger, Ruth, *Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered*, Nueva York, Feminist Press, 2003, p. 65.

Doscientos años después, podemos decir que Marx solía tener razón... pero de una manera mucho más literal de la que pensaba

Independent , 4 de mayo de 2018

H AY UN VIEJO Y delicioso chiste soviético sobre “Radio Ereván”. Un oyente pregunta: “¿Es verdad que Rabinovitch se ganó un auto nuevo en el sorteo?”, y el presentador de la radio le contesta: “En principio, sí, es verdad, pero no era un auto nuevo, sino una bicicleta vieja, y tampoco se la ganó, sino que la robaron para él”.

¿No se puede decir exactamente lo mismo hoy sobre el legado de Marx? Preguntémosle a Radio Ereván: “¿La teoría de Marx sigue siendo relevante hoy en día?”. Podemos adivinar la respuesta: en principio sí, describe de manera maravillosa la danza enloquecida de la dinámica del capitalismo que solo alcanzó su punto culminante en la actualidad, más de un siglo y medio después, pero... Gerald A. Cohen enumeró los cuatro rasgos del concepto marxista clásico de clase obrera: (1) constituye la mayoría de la sociedad; (2) produce la riqueza de la sociedad; (3) está compuesta por los miembros explotados de la sociedad; y (4) sus miembros son la gente necesitada de la sociedad. Cuando estos cuatro rasgos se combinan, generan dos más: (5) la clase obrera no tiene nada que perder con la revolución; y (6) puede participar y participará en una transformación revolucionaria de la sociedad.

Ninguno de los cuatro primeros rasgos aplica a la clase obrera actual, y por este motivo no es posible generar los rasgos (5) y (6). Aunque algunos de los rasgos sigan aplicando a algunas partes de la sociedad actual, ya no están unidos en un solo agente: la gente necesitada de la sociedad ya no son los trabajadores, etc.

Pero indagemos un poco más en la cuestión de la relevancia y la pertinencia. La crítica de Marx a la economía política y su resumen sobre la dinámica del capitalismo no solo es plenamente relevante, sino que podríamos dar un paso más y afirmar que solo ahora, con el capitalismo global, es plenamente relevante.

Sin embargo, en el momento del triunfo hay uno de derrota. Después de superar obstáculos externos, la nueva amenaza viene desde adentro. En otras palabras, Marx no estaba equivocado, solía tener razón... pero de una manera más literal de la que pensaba.

Por ejemplo, Marx jamás habría imaginado que la dinámica del capitalismo de disolver todas las identidades particulares se trasladaría también a las identidades étnicas. La celebración que hoy se hace de las “minorías” y los “marginales” es la posición predominante de la mayoría: los partidarios de la derecha alternativa que se quejan del terror de la “corrección política” se aprovechan de esto para presentarse como los protectores de una minoría en peligro, e intentan imitar las campañas del otro lado.

Y también se da el caso del “fetichismo de la mercancía”. Recuerden el chiste clásico del hombre que cree ser un grano de maíz y lo llevan a un psiquiátrico donde los médicos hacen todo lo posible para convencerlo de que no es un grano de maíz, sino un hombre. Cuando está curado (convencido de que no es un grano de maíz, sino un hombre) y le permiten salir del hospital, vuelve de inmediato, temblando. Afuera hay una gallina y tiene miedo de que se lo coma. “Querido amigo”, dice el médico, “usted sabe muy bien que no es un grano de maíz, sino un hombre”. “Por supuesto que lo sé”, responde el paciente, “pero ¿la gallina lo sabe?”.

Entonces ¿cómo se aplica esto al concepto de fetichismo de la mercancía? Observen cómo empieza la sección sobre el fetichismo de la mercancía en *Das Kapital* de Marx: “A primera vista, una mercancía parece un objeto muy obvio y trivial. Pero su análisis revela que es algo muy extraño, rico en sutilezas metafísicas y detalles teológicos”.

El fetichismo de la mercancía (nuestra creencia en que las mercancías son objetos mágicos, dotados de un poder metafísico inherente) no está localizado en nuestra mente, en la manera en que percibimos (de manera equivocada) la realidad, sino en nuestra propia realidad social. Sabemos la verdad, pero actuamos como si no la supiéramos; en nuestra vida real, actuamos como la gallina del chiste.

Niels Bohr, que respondió correctamente la afirmación de Einstein “Dios no juega a los dados” (“¡No le digas a Dios lo que debe hacer!”), también brindó el ejemplo perfecto de cómo funciona la negación fetichista de la creencia. Al ver una herradura sobre el dintel de su puerta, un visitante sorprendido le comentó que no imaginaba que Bohr creyera en esas ideas supersticiosas acerca de que las herraduras daban buena suerte a la gente. Bohr le respondió: “No creo en esas cosas; la tengo ahí porque me dijeron que funciona aunque uno no crea”.

Así funciona la ideología en nuestra era cínica: no tenemos que creer en ella. Nadie toma en serio a la democracia o a la justicia, estamos al tanto de su corrupción, pero las ejercemos —en otras palabras, mostramos que creemos en ellas— porque suponemos que funcionan aunque no creamos en ellas.

Con respecto a la religión, ya no “creemos realmente”, seguimos (algunos de los) rituales y costumbres religiosas por respeto al “estilo de vida” de la comunidad a la que pertenecemos (por ejemplo, los judíos no creyentes que obedecen las normas kosher por respeto a la tradición).

“No creo en eso, en realidad, es parte de mi cultura” parece ser el modo predominante de la creencia desplazada, característica de nuestros tiempos. “Cultura” es el nombre para todo aquello que practicamos aunque no creamos realmente en eso, sin tomarlo demasiado en serio.

Por esta razón, desdeñamos a los creyentes fundamentalistas llamándolos “bárbaros” o “primitivos”, considerando que están en contra de la cultura, que son una amenaza a la cultura: se atreven a tomar en serio sus creencias. La era cínica en que vivimos no sorprendería en lo más mínimo a Marx.

Por eso, las teorías de Marx no solo siguen vivas: Marx es un fantasma que sigue visitándonos... y la única manera de mantenerlo vivo es enfocándonos en esas ideas suyas que hoy son más verdaderas que en su propio tiempo.

El movimiento antifascista actual no hará nada para deshacerse del populismo de derecha... Es solo una postura motivada por el pánico

Independent , 7 de diciembre de 2017

ES NECESARIO REPENSAR HOY en día la fórmula de Marx sobre la religión como el opio del pueblo. Es cierto que el islam radical es un caso ejemplar de la religión como el opio del pueblo: una confrontación falsa con la modernidad capitalista que permite a algunos musulmanes fundamentalistas vivir envueltos en su sueño ideológico mientras que sus países son devastados por los efectos del capitalismo global, y se puede decir lo mismo sobre el cristianismo fundamentalista. Sin embargo, en la actualidad existen, en nuestro mundo occidental, dos versiones más del opio del pueblo: el opio y el pueblo.

Como manifestó Laurent de Sutter, la química (en su versión científica) se está convirtiendo en una parte de nuestro ser: grandes aspectos de nuestras vidas se caracterizan por el manejo de las emociones a través de las drogas, desde las de uso diario, como las pastillas para dormir y los antidepresivos, hasta las drogas duras. No solo somos controlados por poderes sociales impenetrables; “tercerizamos” nuestras propias emociones a la estimulación química.

Los riesgos de esta intervención química son dobles y contradictorios: consumimos drogas para mantener bajo control la excitación externa (conmociones, angustias, etc.), es decir, para volvernos menos sensibles a ellas y para generar excitación artificial cuando estamos deprimidos o experimentamos falta de deseo.

Tal como lo demuestra el ascenso del populismo, el opio del pueblo es el mismo “pueblo”, el borroso sueño populista destinado a ocultar nuestros antagonismos. Sin embargo, quisiera agregar algo más a esta serie: el propio antifascismo.

Un nuevo fantasma recorre la política progresista en Europa y en Estados Unidos, el fantasma del fascismo. Trump en Estados Unidos, Le Pen en Francia, Orbán en Hungría: a todos ellos se los demoniza como el nuevo mal contra el que deberíamos unir nuestras fuerzas. Toda duda y reserva mínima es considerada de inmediato como una señal de colaboración secreta con el fascismo.

En una entrevista extraordinaria para *Der Spiegel* publicada en octubre de 2017, Emmanuel Macron hizo algunas declaraciones que fueron recibidas con entusiasmo por todos los que desean luchar contra la nueva derecha fascista: “Hay tres formas posibles de reaccionar ante los partidos extremistas de derecha. La primera es actuar como si no existieran y no arriesgarse a tomar iniciativas políticas que puedan poner a estos partidos en tu contra. Eso sucedió muchas veces en Francia y ya vimos que no funciona. La gente a la que esperas apoyar realmente ya no se ve reflejada en los discursos de tu partido. Y eso permite que la derecha construya su audiencia. La segunda reacción es perseguir a estos partidos extremistas de derecha con fascinación... y la tercera posibilidad es decir ‘Estas personas son mis verdaderos enemigos’ y enfrentarlos en batalla. Exactamente esa es la historia de la segunda ronda de las elecciones presidenciales en Francia”.

Aunque la postura de Macron es admirable, es crucial complementarla con un giro autocrítico. La imagen demonizada de la amenaza fascista actúa claramente como un nuevo fetiche político, un fetiche en el sentido freudiano simple de una imagen fascinante cuya función es ocultar el verdadero antagonismo.

El propio fascismo es inmanentemente fetichista: necesita de una figura como la del judío, convertido en la causa externa de todos los problemas; una figura como esa nos permite ocultar los verdaderos antagonismos que atraviesan a nuestras sociedades.

Podemos decir exactamente lo mismo sobre la figura del “fascista” en el imaginario liberal de hoy: permite a la gente ocultar los dilemas sin salida que se encuentran en la raíz de nuestra crisis.

En las últimas elecciones en Francia, cuando se denunciaba de inmediato cualquier escepticismo de izquierda sobre Macron como un apoyo hacia Le Pen, el verdadero objetivo de la operación era eliminar a la izquierda, y el enemigo demonizado era un apoyo conveniente para sostener esa eliminación.

El temor de no hacer ningún compromiso con la derecha alternativa puede enturbiar la medida en la que ya estamos comprometidos por ella. Deberíamos celebrar cualquier señal de esta reflexión autocrítica que poco a poco está emergiendo y que, a pesar de que sigue siendo completamente antifascista, también

aporta una mirada crítica sobre las debilidades de la izquierda liberal.

Cuando destaqué cómo ciertas partes de la derecha alternativa está activando algunos problemas de la clase obrera descuidados por la izquierda liberal, como esperaba fui acusado de inmediato de abogar por una coalición entre la izquierda radical y la derecha fascista, que es exactamente lo que no proponía. El objetivo es cortar el suministro de oxígeno que une a la clase trabajadora con la derecha alternativa apelando a sus votantes. La manera de lograrlo es correrse más hacia la izquierda con un mensaje crítico más radical; en otras palabras, hacer exactamente lo que Sanders y Corbyn estaban haciendo y lo que constituyó la base de su relativo éxito.

Lo mismo es válido para el tema de los refugiados. La mayoría de los refugiados no quiere vivir en Europa; quiere una vida decente en sus países de origen. En lugar de trabajar para lograr esto, los poderes occidentales tratan el problema como si fuera una “crisis humanitaria” cuyos dos extremos son la hospitalidad y el miedo a perder nuestro estilo de vida. Por lo tanto, crean un falso conflicto “cultural” entre los refugiados y la clase obrera local, enfrentándolos en un conflicto falso que transforma una lucha política y económica en una del tipo de “choque de civilizaciones”.

El triste panorama que nos espera es el de un futuro en que, cada cuatro años, entraremos en pánico, nos asustaremos por alguna forma de “peligro neofascista”, y de esta manera, nos veremos chantajeados a votar por el candidato “civilizado” en elecciones sin sentido y sin ninguna visión positiva.

En el ínterin, podremos dormir entre los brazos tranquilizadores del capitalismo global con rostro humano. La obscenidad de la situación es pasmosa: ahora el capitalismo global se está presentando como la última protección contra el fascismo y si tratamos de señalarlo nos acusan de ser cómplices del fascismo.

En la actualidad, el antifascismo motivado por el pánico no nos da esperanzas, mata la esperanza: la esperanza de que algún día nos libremos de la amenaza del populismo racista.

El problema con la revolución venezolana es que no fue lo suficientemente lejos

Independent, 9 de agosto de 2017

A PRINCIPIOS DE LA DÉCADA de 1970, en una nota a la CIA en la que les aconsejaba cómo socavar el gobierno de Salvador Allende en Chile, elegido democráticamente, Henry Kissinger escribió de manera escueta: “Hay que hacer gritar a la economía”.

Altos representantes de Estados Unidos están admitiendo abiertamente que hoy en día se aplica la misma estrategia en Venezuela: el ex secretario de Estado Lawrence Eagleburger dijo en Fox News que la fascinación del pueblo venezolano por Chávez “funciona siempre y cuando el pueblo de Venezuela vea alguna capacidad para brindar un mejor nivel de vida. Si en algún momento la economía empieza a ir mal, sin duda la popularidad de Chávez dentro del país disminuirá y es la única arma que tenemos contra él para empezar y que deberíamos usar, a saber, las herramientas económicas de tratar de empeorar la economía para que disminuya su atractivo en el país y en la región [...] Cualquier cosa que podamos hacer para que la economía se vuelva cada vez más difícil para ellos en este momento es algo bueno, pero hagámoslo de manera que no entremos en conflicto directo con Venezuela si queremos eludir las consecuencias”.

Lo menos que podemos decir es que estas afirmaciones dan credibilidad a la idea de que las dificultades económicas que enfrentó el gobierno de Chávez (por ejemplo, una gran escasez de productos y cortes de energía eléctrica en todo el país) no son solo el resultado de la ineptitud de sus propias políticas económicas. Y aquí llegamos al punto político clave, difícil de tragar para algunos liberales: claramente, no se trata de reacciones y procesos ciegos del mercado (es decir, comerciantes que intentan ganar más quitando algunos productos de las góndolas), sino de una estrategia totalmente planificada.

Sin embargo, aunque fuera cierto que la catástrofe económica de Venezuela sea en gran medida el resultado de una acción conjunta entre los grandes capitales venezolanos y las intervenciones estadounidenses, y que el núcleo de la oposición al régimen de Maduro esté formado por las corporaciones de extrema derecha y no las fuerzas democráticas populares, esta nueva percepción plantea otras preguntas. En vista de estos reproches, ¿por qué no hubo una izquierda venezolana para proporcionar una auténtica alternativa radical a Chávez y Maduro? ¿Por qué se dejó la iniciativa de la oposición a Chávez en la extrema derecha que triunfalmente hegemonizó la lucha de oposición y se impuso como la voz del ciudadano común que sufre las consecuencias de la mala gestión chavista de la economía?

Chávez no solo fue un populista que dilapidó las divisas generadas por el petróleo; lo que en gran medida se ignora en los medios internacionales son los complejos y a menudo erráticos esfuerzos para superar la economía capitalista experimentando con nuevas formas de organización de la producción, formas que intentaban ir más allá de la alternativa propiedad privada o estatal: cooperativas de campesinos y trabajadores, participación de los trabajadores, control y organización de la producción, diferentes formas híbridas entre propiedad privada y control y organización social, etc. (Es decir, las fábricas que los dueños no utilizaban eran entregadas a los trabajadores para que las hicieran funcionar).

Hay muchos proyectos inconclusos en este sentido; por ejemplo, después de varios intentos, se abandonó la práctica de dar las fábricas nacionalizadas a los trabajadores para que fueran sus dueños y distribuyeran las acciones entre ellos. A pesar de que vemos aquí intentos genuinos de que las iniciativas populares interactúan con propuestas estatales, debemos observar también muchos fracasos económicos, ineficiencias, corrupción generalizada, etc. La historia habitual es que después de (medio) año de trabajo entusiasta, las cosas se desbarrancan.

Durante los primeros años del chavismo, fuimos testigos de una amplia movilización popular. Sin embargo, la gran pregunta sigue siendo: ¿cómo afecta o debería afectar al funcionamiento de un gobierno esta dependencia de la autoorganización popular? ¿Podemos imaginar siquiera un auténtico poder comunista hoy en día? Lo que obtenemos es desastre (Venezuela), capitulación (Grecia) o un pleno retorno al capitalismo (China, Vietnam). Como dijo Julia Buxton, la revolución bolivariana “transformó las relaciones sociales de Venezuela y tuvo un enorme impacto en todo el continente. Pero la tragedia es que

nunca fue institucionalizada de manera adecuada y de este modo resultó ser insostenible". Es demasiado fácil decir que la auténtica política emancipadora debería permanecer a cierta distancia del Estado: el gran problema que persiste es qué hacer con el Estado. ¿Podemos imaginarnos siquiera una sociedad fuera del Estado? Deberíamos enfrentarnos con estos problemas aquí y ahora.

Para cambiar las cosas realmente, deberíamos aceptar que no es posible cambiar nada realmente (dentro del sistema existente). Jean-Luc Godard propuso el lema: "*Ne change rien pour que tout soit différent*" [No cambie nada para que todo sea diferente], una inversión de "algunas cosas deben cambiar para que todo siga igual". En medio de nuestra tardía dinámica capitalista consumista, nos vemos bombardeados todo el tiempo por productos nuevos, pero este cambio constante es cada vez más monótono. Cuando solo la autorrevolución constante puede mantener el sistema, aquellos que no quieren cambiar nada son, efectivamente, los agentes del verdadero cambio.

O, para decirlo de otro modo, el verdadero cambio no es solo la superación del viejo orden, sino, sobre todo, el establecimiento de un nuevo orden. En cierta ocasión, Louis Althusser improvisó una tipología de líderes revolucionarios digna de la clasificación de Kierkegaard de los seres humanos en funcionarios, mucamas y deshollinadores: quienes citan proverbios, quienes no citan proverbios, quienes inventan proverbios (nuevos). Los primeros son canallas (Althusser pensó en Stalin), los segundos son grandes revolucionarios condenados al fracaso (Robespierre); solo los terceros comprenden la verdadera naturaleza de una revolución y tienen éxito (Lenin, Mao).

Esta tríada registra tres formas diferentes de relacionarse con el gran Otro (la sustancia simbólica, el dominio de las costumbres no escritas y las sabidurías que se expresan mejor en la estupidez de los proverbios). Los canallas simplemente reinscriben la revolución en la tradición ideológica de su nación (para Stalin, la Unión Soviética era la última etapa del desarrollo progresivo de Rusia). Los revolucionarios radicales como Robespierre fracasan porque representan una ruptura con el pasado sin haber logrado imponer un nuevo conjunto de costumbres (recuerden el fracaso absoluto de la idea de Robespierre de reemplazar la religión por un nuevo culto a un Ser Supremo). Los líderes como Lenin y Mao triunfaron (al menos, por un tiempo) porque inventaron proverbios nuevos, eso quiere decir que impusieron nuevas costumbres que regularon la vida cotidiana. Una de las mejores anécdotas sobre Sam Goldwyn da cuenta de cómo, cierta vez, después de enterarse de que los críticos se quejaban de que había demasiados viejos clichés en sus películas, escribió un memo a su departamento de guionistas: "¡Necesitamos más clichés nuevos!". Tenía razón, y esa es la tarea más difícil de una revolución: crear "nuevos clichés" para la vida cotidiana.

Y aquí deberíamos ir un paso más allá. La tarea de la izquierda no es solo proponer un nuevo orden, sino también cambiar el mismísimo horizonte de lo que parece posible. La paradoja de nuestro dilema es entonces que, mientras que las resistencias contra el capitalismo global parecen fracasar una y otra vez cuando intentan socavar su avance, siguen estando extrañamente desvinculadas de muchas tendencias que señalan con claridad la desintegración progresiva del capitalismo; es como si las dos tendencias (resistencia y autodesintegración) se movieran por diferentes carriles y no pudieran encontrarse, de modo que tenemos protestas inútiles en paralelo con una decadencia inmanente y ninguna manera de unir a las dos en un acto coordinado de superación emancipadora del capitalismo.

¿Cómo se llegó a eso? Mientras que (la mayor parte) de la izquierda trata de proteger desesperadamente los viejos derechos de los trabajadores contra el embate del capitalismo global, son casi exclusivamente los capitalistas más "progresistas" (desde Elon Musk hasta Mark Zuckerberg) quienes hablan sobre poscapitalismo; como si el capitalismo se apropiara del mismísimo tema del pasaje del capitalismo tal como lo conocemos a un nuevo orden poscapitalista.

En *Ninotchka*, de Ernst Lubitsch, el protagonista entra en una cafetería y pide un café sin crema; y el camarero responde: "Disculpe, pero se nos acabó la crema. ¿Puedo traerle un café sin leche?". En ambos casos, el cliente recibe café negro, pero este café está acompañado cada vez por una negación diferente, primero café sin crema, después café sin leche. La diferencia entre "café negro" y "café sin leche" es puramente virtual, no hay diferencia en la taza real de café; la propia falta funciona como un rasgo positivo.

Esta paradoja está también muy bien condensada en un viejo chiste yugoslavo sobre los montenegrinos (en la ex Yugoslavia se estigmatizaba a los habitantes de Montenegro llamándolos perezosos): "¿Por qué un montenegrino, cuando se va a dormir, pone dos vasos, uno lleno y otro vacío, en la mesita de luz? Porque es demasiado perezoso para pensar de antemano si va a tener sed durante la

noche". El sentido de este chiste es que la ausencia misma tiene que ser registrada de manera positiva: no basta con tener un vaso lleno de agua, ya que, si el montenegrino no tiene sed, simplemente lo ignorará; este hecho negativo en sí tiene que ser registrado, la necesidad de agua tiene que ser materializada en el vacío del vaso sin agua.

Podemos encontrar un equivalente político en un muy conocido chiste de la era socialista de Polonia. Un cliente entra en un negocio y dice: "Probablemente no tenga manteca, ¿o me equivoco?". La respuesta: "Disculpe, pero este es el negocio que no tiene papel higiénico; el que está enfrente es el que no tiene manteca".

Si no, piensen en el Brasil contemporáneo, donde, durante el carnaval, gente de todas las clases sociales baila junta en la calle, olvidándose por unos momentos de las diferencias raciales y de clase; pero obviamente no es lo mismo si un desempleado se une al baile, olvidándose de sus preocupaciones sobre cómo cuidará a su familia, o si un banquero rico se deja llevar y se siente bien al mezclarse con la gente, olvidándose de que acaba de negarle un préstamo a un trabajador pobre. Ambos están en la calle, pero el trabajador baila sin leche, mientras que el banquero baila sin crema. De igual modo, los europeos del Este en 1990 no solo querían democracia sin comunismo, sino también democracia sin capitalismo.

Y esto es lo que la izquierda debería aprender a hacer: ofrecer el mismo café, con la esperanza de que un café sin leche se transforme de repente en un café sin crema. Solo entonces puede empezar la lucha por la crema.

Índice

¿Quién puede controlar el orden
capitalista mundial ahora que ya
no existen las superpotencias?

Chocolate sin grasa y prohibido
fumar: por qué nuestra culpa
por consumir lo consume todo

La audacia de la retórica

El legado ambiguo del 68

En vos más que a vos mismo

¿Cuánta democracia es demasiada?

El desierto de lo Real. ¿Es el fin de la fantasía?

El problema del fascismo de la democracia

La fidelidad de la izquierda a la Castro-acción

Hay huevos rotos, pero
¿dónde está el omelet?

Por qué los cínicos están equivocados

La necesidad de atravesar la fantasía

El Amazonas está en llamas y los pequeños
esfuerzos de la humanidad contra la crisis
climática nunca parecieron tan escasos

La batalla por el alma de Europa quizás
esté perdida, la lucha contra los populistas
está por empezar de nuevo

La masculinidad tóxica puede ser heroica,
y aquí están las mujeres que lo demuestran

El misterioso caso de la desaparición de los
marxistas chinos muestra lo que pasa cuando
la ideología del Estado se desbarranca

Para terminar con la crisis política global, la
izquierda necesita aprender de Donald Trump

Por qué ser filósofo en medio de una
ola de calor es tan insoportable

Necesitamos analizar por qué equiparamos
las críticas a Israel con el antisemitismo

Doscientos años después, podemos decir
que Marx solía tener razón... pero de una manera
mucho más literal de la que pensaba

El movimiento antifascista actual
no hará nada para deshacerse del
populismo de derecha... Es solo una
postura motivada por el pánico

El problema con la revolución venezolana
es que no fue lo suficientemente lejos